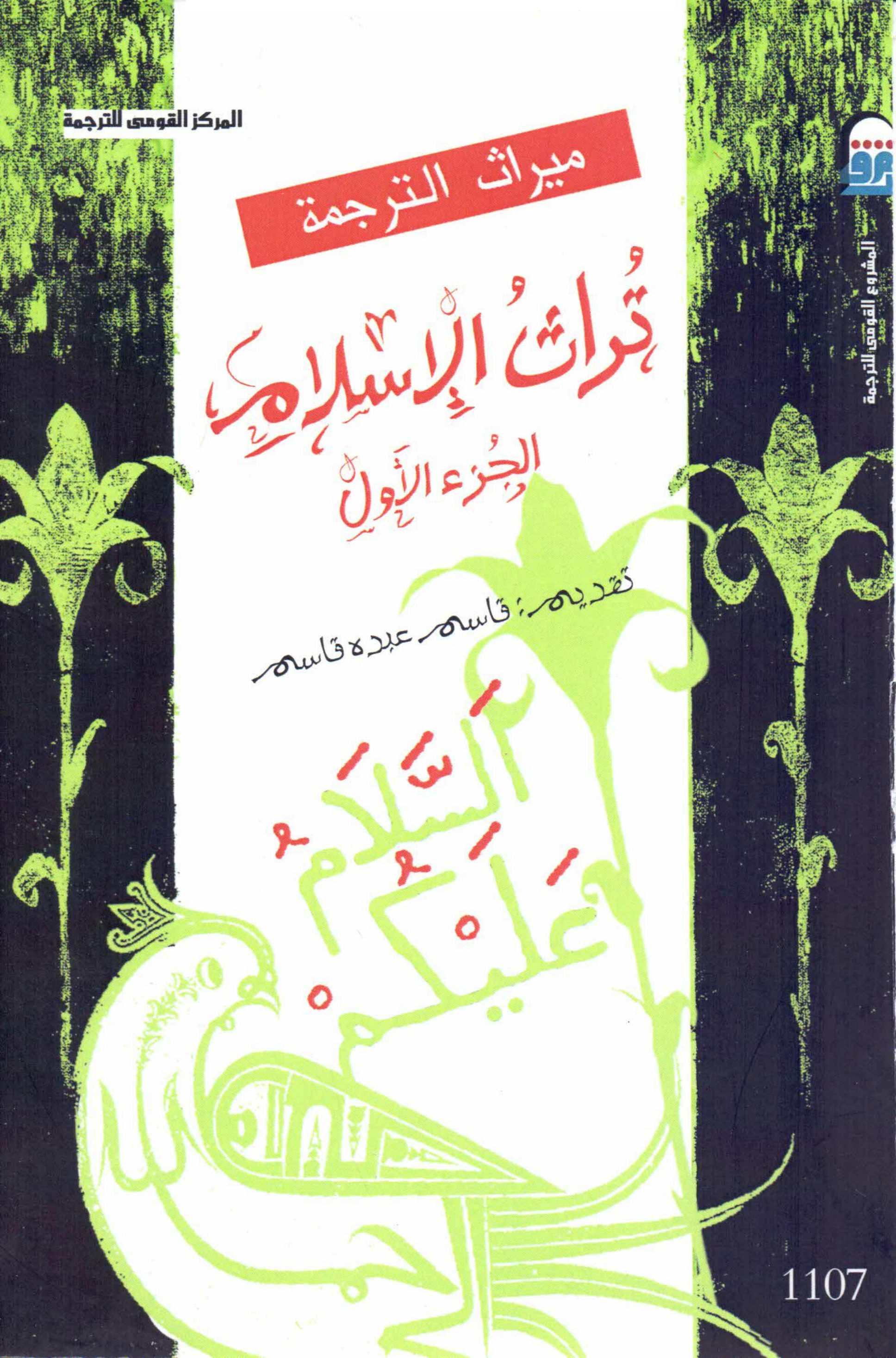

المركز القومى للترجمة
ميراث الترجمة
تراث الإسلام
الجزء الأول
تقديم: قاسم عبده قاسم
السلام عليكم
المشروع القومى للترجمة
1107



تُراثُ الإسلام
الجُزء الأَول

كان أهم ما تمخض عنه البحث فى "تراث الإسلام" انتقاء أحادية هذا التراث؛ فقد كانت التأثيرات لغوية؛ لأن الدنيا تحدثت العربية لغة للعلم والتجارة والملاحة والأدب والفن، وهو ما تشهد عليه المفردات الكثيرة ذات الأصول العربية فى اللغات الأوروبية الحديثة، وكانت علمية وعملية فى مجال الطب والزراعة والرى والملاحة والرياضة وتربية الحيوان وعلاجه، وكانت فلسفية بفضل ابن سينا وابن رشد صاحب الفضل فى ظهور ما يعرف باسم "الرشديين اللاتين" فى أوروبا العصور الوسطى، كما كانت فنية تمثلت فيما خلفته من عمائر مدهشة على أرض أوروبا، وفى شتى أرجاء الدنيا وفى الأعمال الفنية على الخشب والنحاس وزخارف فن الأرابيسك وفى إنتاج الأعمال الرائعة على السجاد والأوانى المعدنية وفنون طلاء المعادن. كانت تأثيرات الحضارة العربية الإسلامية على الملاحة البحرية، من حيث استخدام البوصلة والشراع المثلث، وشكل بناء السفن، عميقة ومفيدة فى حوض البحر المتوسط، مثلما كانت فى البحار الأخرى والمحيطات المفتوحة كما كانت كذلك فى مجال الهندسة الميكانيكية والآلات الرافعة ذات التروس، حسبما أثبتت الدراسات الحديثة. وفى مجال البصريات، وبناء المدن وفى الأدب (تأثير ابن عربى على الكوميديا الإلهية لدانتى ألليجيرى، والذى ثبت من خلال دراسة حديثة حول هذا الموضوع، وألف ليلة وليلة).

هذا الكتاب يحمل عنوانا بالإنجليزية هو **the legacy of Islam**، أسهم فيه عدد من الباحثين الأوروبيين، قدم له ألفرد جيوم، وتناول عدة جوانب مهمة فى إطار العنوان الذى يحمله الكتاب، كما أسهم فى ترجمته عدد من جيل الأساتذة المؤسسين.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى

تراث الإسلام

(الجزء الأول)

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة
محرر السلسلة : طلعت الشايب

- العدد : ١١٠٧
- تراث الإسلام (الجزء الأول)
- مجموعة من الباحثين
- حسين مؤنس ، على أحمد عيسى ، عبد اللطيف حمزة ، توفيق الطويل
- قاسم عبده قاسم
- ٢٠٠٧

هذه ترجمة كتاب :

The Legacy of Islam

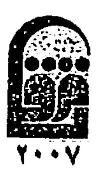
شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة .
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة

تراث الإسلام

(الجزء الأول)

تأليف : مجموعة من الباحثين
ترجمة : حسين مؤنس
وعلى أحمد عيسى
وعبد اللطيف حمزة
وتوفيق الطويل
تقديم : قاسم عبده قاسم



٢٠٠٧

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

تراث الإسلام / تأليف : مجموعة من الباحثين ؛ ترجمة : حسين مؤنس - [وآخ] ؛ تقديم : قاسم عبده قاسم - القاهرة : المركز القومي للترجمة ، ٢٠٠٧

١ مج ؛ ٤٤٠ ص ؛ ٢٠ سم - (المشروع القومي للترجمة ؛ العدد ١١٠٧)

١ - الحضارة الإسلامية

(أ) مؤنس ، حسين (مترجم) .

(ب) قاسم ، قاسم عبده (مقدم) . ٩٥٣

رقم الإيداع ٢٠٠٧/٧٦٣٨

الترقيم الدولي I.S.BN. 977 - 437 - 274 - 3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تقـــديم

كان ظهور الإسلام ، ثم حركة الفتوح الإسلامية فى القرنين الأول والثانى بعد الهجرة (السابع والثامن بعد الميلاد) ، من الأحداث التاريخية الفذة ذات الأثر المستمر فى مسيرة الإنسان – التى لم تتم بعد – فى رحاب الزمان . فمن ناحية أدى هذا إلى انقسام عالم البحر المتوسط إلى ثلاث حضارات متمايزة : الحضارة البيزنطية (الرومانية الشرقية) وارثة التراث الكلاسيكى بجناحيه اليونانى والرومانى ، وتراث حضارات مصر والشام وشمال أفريقيا فضلاً عن العناصر البلقانية والسلافية ، وقد تبلورت الحضارة البيزنطية حول القسطنطينية المحصنة الرابضة على ضفاف البسفور ، ثم حضارة أوروبا الغربية التى تولت البابوية فى روما القديمة قيادتها بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية سنة ٤٧٦م ، وكانت عناصرها الأساسية الثلاثة : التراث الكلاسيكى ، والديانة المسيحية الكاثوليكية ، والشعوب الجرمانية التى انتشرت فى أوروبا الغربية ، وامتزجت بشعوبها القديمة فيما بين القرن الخامس والقرن السابع الميلاديين ، والحضارة الثالثة هى الحضارة العربية الإسلامية التى جمعت بين اللغة العربية وعاءً وأداة ، والدين الإسلامى مُرشداً ، فضلاً عن تراث الشعوب التى دخلت فى رحاب دار الإسلام . ويلفت النظر هنا أن انتصار الإسلام قد أدى إلى النمو الحضارى للمنطقة التى دخلت فى نطاق الدولة الإسلامية بعكس ما حدث فى أوروبا الغربية حين أدى انتشار المسيحية وسيطرة البابوية على الحياة الأوروبية إلى تدهور العلم والثقافة ، وهو ما لم تبدأ أوروبا فى التخلص من آثاره السلبية سوى فى عصر النهضة مستفيدة من "تراث الإسلام" على حد تعبير علماء الغرب الأوروبى .

ومن ناحية أخرى أدّت حركة الفتوح الإسلامية ، ثم انتشار الإسلام السلمى فى جنوب شرق آسيا ، إلى أن تدخل شعوب كثيرة فى هذه المناطق فى رحاب دار الإسلام

بالمعنى السياسي والمصطلح الحضاري أيضًا . ولم يكن انتشار الإسلام في هذه المنطقة مجرد انتشار جغرافي ، أو تعبير سياسي ، عن نفوذ القوة الإسلامية ، وإنما كان مقدمة لتفاعل حضاري بين ما جاء به الإسلام واللغة العربية وبين موروثات الشعوب ذات الحضارات العريقة التي أسهمت جميعًا في تلك الظاهرة التاريخية الفذة التي عرفها دارسو تاريخ الحضارات باسم "الحضارة العربية الإسلامية" . وقد تكونت مفردات هذه الحضارة من عناصر صينية ، وهندية ، وفارسية ، وعربية ، وبابلية وأشورية ، وفينيقية ، ومصرية ، ومغربية ؛ فضلاً عن العناصر الإغريقية والرومانية على مستوى الأمم . وكان طبيعيًا أن يحدث هذا ؛ لأن الذين اعتنقوا الإسلام من هؤلاء الأقوام لم يتخلّوا عن تراثهم الثقافي وانتماءاتهم الحضارية بطبيعة الحال ، ولم يكن ذلك ممكنًا ؛ لأن الموروث الثقافي ليس رداءً نخلعه ، أو نغيره ، عندما نشاء ، ولكنه يشكل جزءًا حتميًا في تكوين الهوية الثقافية لأي شعب من الشعوب . والذين حاولوا تجريد الحضارة العربية الإسلامية من جدارتها واستحقاقاتها العلمية بزعم أنها أخذت هذا أو ذاك نقلاً عن الحضارة الهندية ، أو الفارسية ، أو اليونانية ... أو غيرها ، تناسوا أن الإنسان حين يعتنق دينًا جديدًا لا يتخلص من الحضارة التي ينتمي إليها ، حتى لو شاء .

وقد أدى هذا ، بطبيعة الحال ، إلى نتيجة مدهشة تجسدت في ما أنجزته الحضارة الإسلامية على شتى المستويات ، وهو ما اصطلح الباحثون والمؤرخون على تسميته تراث الإسلام The Legacy of Islam . وإذا كانت المسيحية الكاثوليكية قد تركت تأثيرات دينية سلبية على المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى ، بحيث جاءت حركة النهضة نتيجة لحركات معادية للكنيسة ورجال الدين في المدن التجارية الإيطالية أولاً ثم لم تلبث أن انتشرت في شتى أنحاء أوروبا ، كما أن حركة التنوير – بعد عدة قرون – جاءت بالضرورة ضد الكنيسة ، فإن التراث الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية لم يكن أحادي الجانب ، كما لم يكن دينيًا بأي حال من الأحوال . صحيح أن الإسلام هو قوام هذه الحضارة وعمودها الفقري ، ولكن "تراث الإسلام" شمل كل العناصر الدنيوية التي تركت تأثيراتها على الحضارة الأوروبية التي أفادت من هذا

التراث فى نهضتها وتخلصها من قيود العصور الوسطى . وهذا هو السبب فى اهتمام العلماء الأوروبيين المستمر والمتواصل منذ القرن الثانى عشر الميلادى على الأقل – وحتى الآن – بالبحث فى "تراث الإسلام" بحثًا عن تأثيراته على حضارتهم .

كان أهم ما تمخض عنه البحث فى "تراث الإسلام" انتفاء أحادية هذا التراث ؛ فقد كانت التأثيرات لغوية ؛ لأن الدنيا تحدثت العربية لغة للعلم ، والتجارة ، والملاحة والأدب – والفن ، وهو ما تشهد عليه المفردات الكثيرة ذات الأصول العربية فى اللغات الأوروبية الحديثة ، وكانت علمية وعملية فى مجال الطب والزراعة والرى والملاحة والرياضة وتربية الحيوان وعلاجه ، وكانت فلسفية بفضل ابن سينا وابن رشد صاحب الفضل فى ظهور ما يُعرف باسم "الرشديين اللاتين" فى أوروبا العصور الوسطى ، كما كانت فنية تمثلت فيما خلّفته من عمائر مدهشة على أرض أوروبا ، وفى شتى أرجاء الدنيا ، وفى الأعمال الفنية على الخشب والنحاس ، وزخارف فن الأرابيسك ، وفى إنتاج الأعمال الرائعة على السجاد والأوانى المعدنية ، وفنون طلاء المعادن . كانت تأثيرات الحضارة العربية الإسلامية على الملاحة البحرية ، من حيث استخدام البوصلة والشراع المثلث ، وشكل بناء السفن ، عميقة ومفيدة فى حوض البحر المتوسط ، مثلما كانت فى البحار الأخرى والمحيطات المفتوحة ، كما كانت كذلك فى مجال الهندسة الميكانيكية والآلات الرافعة ذات التروس ، حسبما أثبتت الدراسات الحديثة . وفى مجال البصريات ، وبناء المدن ، وفى الأدب (تأثير ابن عربى على الكوميديا الإلهية لدانتى أليجيرى ، والذى ثبت من خلال دراسة حديثة حول هذا الموضوع ، وألف ليلة وليلة) .

هكذا ، إذن ، كان "تراث الإسلام" متنوعًا بقدر تنوع الحياة الإنسانية نفسها . ولهذا السبب تنوعت الدراسات والكتب التى ألفها الباحثون الأوروبيون فى موضوع "تراث الإسلام"، وقد اتخذت فى بعض الأحيان صورة البحوث الجماعية – كما هو الحال فى هذ الكتاب الذى بين أيدينا – وفى أحيان أخرى جاءت على شكل دراسات فردية فى كتب منفردة ، أو بحوث ومقالات فى الحوليات العلمية المختصة .

ولسنا نقصد أن نقدم هنا دراسة ببليوجرافية شاملة حول هذا الموضوع المهم (وهو يستحق ذلك بالفعل)، وإنما نريد الإشارة إلى أن الموضوع لا يزال يحظى بالاهتمام حتى اليوم، وفى كل يوم تخرج علينا دور النشر بدراسات جديدة تكشف جوانب جديدة من تراث الإسلام .

وقبل أن نعرض للدراسات التى يضمها هذا الكتاب الذى يحمل عنوان "تراث الإسلام" أن نشير إلى أن استخدام الباحثين الغربيين لمصطلح "الإسلام" عامة لا يقصد به الإشارة إلى "الدين الإسلامى" بقدر ما يقصد به الحديث عن الحضارة التى تبلورت حول هذا الدين ، والتى نشأت ونمت وازدهرت بين الشعوب التى اعتنقت الإسلام دينًا . ومن ناحية أخرى ، فإن الكتابات الغربية بصفة عامة تستخدم مصطلح "إسلامى" ومصطلح "عربى" باعتبارهما مترادفين ، ولا تلتفت إلى المغزى الدينى أو المضمون العرقى فى أى من هذين المصطلحين . وإذا كان الميراث الثقافى الغربى يبرر هذا الخلط بين الدين والحضارة لدى العلماء والباحثين ، وأهل الغرب عمومًا ، فلست أجد له مبررًا عن من يستخدمونه من أبناء الحضارة العربية الإسلامية وورثتها . وإذا كان العلماء والباحثون الغربيون قد حاولوا فهم "تراث الإسلام" لأسباب تتعلق بهم وبحضارتهم ، ووفق منظورهم الثقافى ؛ فإن الجهود التى بذلناها نحن - أبناء هذه الحضارة وورثة هذا التراث - لا تزال تقصر عن الغاية ، وتبعد عن المأمول .

هذا الكتاب يحمل عنوانًا بالإنجليزية The Legacy of Islam ، أسهم فيه عدد من الباحثين الأوروبيين ، قدم له ألفرد جيوم ، وتناول عدة جوانب مهمة فى إطار العنوان الذى يحمله الكتاب ، كما أسهم من ترجمته عدد من جيل الأساتذة المؤسسين .

الدراسة الأولى فى هذا الكتاب المهم عن التأثيرات العربية الإسلامية فى إسبانيا والبرتغال ، كتبها ترند J. B. Trend ، وقد عرّبها وعلق عليها الدكتور حسين مؤنس ، وقد تناولت هذه الدراسة المهمة جوانب عديدة من التأثير العربى الإسلامى فى إسبانيا والبرتغال فى وقت كان المؤرخون يحاولون التقليل من خطورة الدور الذى لعبه العرب فى هذه البلاد تحت تأثير الجامعات الفرنسية والأمريكية آنذاك . وتتناول هذه الدراسة

التأثيرات السياسية والاقتصادية ، وقد أوضح في حسم "... أنه في حين كانت أوروبا ترزح تحت نير الجهل والفساد ، كان المسلمون الإسبان قد أقاموا حضارة زاهرة ، وحياة اقتصادية منظمة" ...

وكشفت الدراسة عن التأثيرات الاجتماعية والثقافية عندما تحدث عن المستعربين والثقافية الإسلامية ، موضحًا أنه "... كانت قرطبة فى القرن العاشر الميلادى أكثر المدن الأوروبية حضارة ... وكان الرحالة القادمون من الشمال يتسامعون بين الخشوع والرهبة بأخبار المدينة التى كان بها سبعون دارًا للكتب وتسعمائة حمام للجماهير ..."، وتنتقل الدراسة بعد ذلك إلى دراسة التأثيرات المعمارية الإسلامية على فن العمارة فى إسبانيا ، ثم أشغال الخشب والخزفيات والمنسوجات ، وفنون الموسيقى والغناء ، وتكشف عن تسرب الكثير من الكلمات والمصطلحات الموسيقية إلى اللغة الإسبانية .

على أن أهم ما فى هذه الدراسة يتمثل فى ذلك الجدول الذى رصد فيه "ترند" أصول الكلمات الإسبانية المشتقة من كلمات عربية ، ثم تعقبه لكثير من الكلمات المتداولة فى اللغة الإسبانية والبرتغالية اليوم ، وأسماء الأماكن ذات الأصل العربى فى إسبانيا والبرتغال ، وتتحدث الدراسة عن التأثيرات فى مجال الفلسفة والأدب ، وبعض ألعاب التسلية مثل الشطرنج ، والفروسية . ومن أهم ما كشفته هذه الدراسة كتابة الإسبانية بحروف عربية ، والذى تحمله مخطوطات كثيرة جدًا تم اكتشافها فى إسبانيا .

وعلى الرغم من أن هذه الدراسة التى كتبت فى ثلاثينيات القرن العشرين قد تجاوزتها بحوث ودراسات أخرى نشرت فيما بعد ، فإنها لا تزال تحمل قدرًا كبيرًا من الأهمية . وكانت تعليقات الدكتور حسين مؤنس إثراء حقيقيًا لها . وأهم ما تكشف عنه هذه الدراسة أن موضوع "تراث الإسلام كان محل اهتمام من علماء أوروبا عامة ، والإسبان خاصة ، منذ القرن السابع عشر ، وأوائل القرن الثامن عشر .

الدراسة الثانية قدمها إيرنست باركر E. Barker تحت عنوان "الحروب الصليبية" وقام على أحمد عيسى بترجمتها إلى العربية . وهذه الدراسة بالتحديد أصبحت الآن غير ذات موضوع ، لأن كاتبها تبنى وجهة النظر الغربية القديمة حول الحروب الصليبية

من حيث اعتبارها حروبًا دينية ؛ إذ يقول : "... بدأ هذا النضال بهزيمة هرقل – الذى يمكننا أن نسميه أول المحاربين الصليبيين – على يد عمر فى واقعة اليرموك عام ٦٣٦م. ومن ذا يستطيع أن ينبئ بموعد انتهاء هذا النضال الذى كان فى وقت من الأوقات دينيًا قبل كل شىء ، ثم غلب عليه العنصر السياسى وقتًا آخر ..." وهو يرى أن الحركة الصليبية "... تعد حركة روحية اتخذت شكل نظام روحى أيضًا ..." . ولأمثلة كثيرة فى هذه الدراسة التى نُشرت فى ثلاثينيات القرن العشرين وتجاوزها البحث التاريخى فى الغرب الأوروبى وفى المنطقة العربية على حد سواء . وحين ثبت ، بفضل هذه الدراسات ، نشر مصادر تاريخ الحروب الصليبية على نطاق واسع ، أن هذه الحركة الاستيطانية التوسعية التى تسربلت برداء الدين كانت السابقة التاريخية لحركة الاستعمار الأوروبى من ناحية ، والحركة الصهيونية (التى تسربلت برداء الدين أيضًا واستندت إلى مزاعم الشعب المختار والأرض الموعودة مثل سابقتها الصليبية) التى استوطنت الأرض العربية فى فلسطين منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن .

ويصوِّر جب الحروب الصليبية فى صورة الحرب الدفاعية لنجدة بيت المقدس وبيزنطة على خلاف الحقيقة التاريخية . وبصفة عامة ، فإن الصورة التى يرسمها باركر للحروب الصليبية صورة رومانسية يتجلى فيها الفرسان الحجاج الذين أسسوا مملكة بيت المقدس اللاتينية فى فلسطين . ومع هذا ، فإن للبحث قيمة من حيث بيان مدى تطور دراسات الحروب الصليبية منذ كتب باركر مقالته حتى الآن . ومن ناحية أخرى ، فإن ما كتبه باركر عن تأثير الحروب الصليبية على الغرب الأوروبى لا يزال صحيحًا فى جملته .

كتب جب H. A. R. Gibb المقالة الثالثة بعنوان "الأدب" ، وعرَّبها وعلَّق عليها الدكتور عبد اللطيف محمود حمزة ، وهى تتناول تأثير الأدب العربى على الآداب الأوروبية . وهو يناقش مسألة التبادل الأدبى بين الشعوب والحضارات . ويبين فى هذا الصدد أن "... تأثير الأدب الشرقى فى الآداب الغربية كان فى المواضع التى اتفق فيها الأديان أشد ظهوراً منه فى المواضع التى اختلفا فيها ..." . ويعرض جب فى مقالته لآراء المستشرقين المختلفة فى هذا الموضوع ، سواء من حيث تأثير الشعر العربى على

الشعر الفرنسي لا سيما في إقليم البروڤانس ، أو من حيث أثره في الشعر الغنائي ، ويعرض بصفة خاصة لتأثير كتاب "طوق الحمامة" لابن حزم الذي يرى چب أن تأثيره على جماعة شعراء التروبادور "... وإن كان هؤلاء قد قصروا على إدراك ما سما إليه ابن حزم في وصفه للحب...".

كما ترصد المقالة تأثير الزجل (الذي استخدمت فيه العامية العربية والجليقية) في ظهور "... الأغاني الشعبية التي أطلق عليها اسم الشعر القروي أو الڤيلا نثيكو Villancico هي بعينها الزجل...". ويشير إلى مجموعة ابن قزمان الشاعر الأندلسي (ت ٥٥٥ هـ) التي تكشف عن مشابهات قيمة مع شعراء البروفانس ، ثم يكشف لنا الأستاذ چب عن تأثير النثر العربي على أوروبا العصور الوسطى في مختلفة مجالات الكتابة الأدبية "... وهكذا نجد أن تشرب العصور الوسطى بموضوعات الأدب العربي كان في الحقيقة يؤلف مظهراً من مظاهر حركة فكرية عامة شملت تلك العصور...". ثم يرصد الترجمات الأوروبية لبعض نتاج الأدب العربي ولاسيما حكايات "ألف ليلة وليلة" . وعلى الرغم من أن بحوثًا كثيرة جاءت بعد هذه الدراسة لتضيف الجديد ، وتصحح بعض القديم ، أو تؤكده ، فإن الدراسة تبقى مثيرة للاهتمام ، وتقدم مفاتيح الفهم في هذا المجال .

الدراسة الرابعة بعنوان "الفلسفة والإلهيات" كتبها ألفرد جيوم ، وعرَّبها وعلَّق عليها الدكتور توفيق الطويل . وتتبنى هذه الدراسة منذ بدايتها الموقف الفكري القائل بأن "... نرد الفلسفة العبرية في مادتها وصورتها وغايتها إلى حضارة البلاد التي غزاها العرب ، وأن نعتبر الفلسفة اليونانية المعين الذي استقوا منه مذاهبهم..." ، وهو موقف يتجاهل ، لأسباب كثيرة ، أن الذين دخلوا تحت راية الإسلام وصاروا جزءًا عضويًا من الحضارة العربية الإسلامية من أبناء "... البلاد التي غزاها العرب..." قد حملوا تراثهم معهم ، والفلسفة من ضمن هذا التراث بطبيعة الحال .

ومن ناحية أخرى ، يقلل صاحب المقالة من شأن ما أضافه العرب "... من الثقافة الإنسانية إلى تراث من سبقهم..." . باختصار لا يرى جيوم أن للعرب فضلاً ، وهو هنا

يتعمد الحديث عن العروبة بالمفهوم العرقى ، متجاهلاً حقيقة أن المفهوم الثقافى هو المراد دائمًا فى الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية . ومقالته نموذج فى الانحياز تكرر فى مقدمة الكتاب التى حاول فيها اختلاق دور لليهود واليهودية فى التراث الإنسانى ، لا نجده سوى فى خياله . ويتحدث بعد ذلك عن المدارس (الجامعات) الإسلامية .

وهو ينكر فضل العرب فى حفظ تراث أرسطو لأوروبا مع الشروح والتعليقات التى أضافها ابن رشد (الشارح الأعظم لأرسطو) . ومع أن دراسات حديثة كثيرة أثبتت هذا الموضوع ، فإن جيوم يصرُّ على تجاهل هذه الحقيقة بشكل يكشف عن انحيازه العنيف ضد المسلمين ، بل إنه يقول فى جرأة يُحسد عليها "... ثم إن العرب يقصدون بالفلاسفة أولئك الذين تصادف الفلسفة فى نفوسهم ميلاً يرجح على ميلهم للدين..." . وينتقى جيوم بعض مقولات الفلاسفة العرب ليناقشها متجنبًا التقييم الكلى لفلسفة كل منهم بعد أن نفى عنهم صفة "الفلاسفة" . إن أهم ما يلفت النظر فى هذه المقالة أنها عبارة عن عرض تاريخى لمسيرة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة إقحام أسماء يهودية فيها ، بل إنه يدعى وجود ما يسميه "الفكر اليهودى الفلسفى فى العصور الوسطى" ، متناسيًا أن عدة أسماء يهودية برزت باعتبارها جزءًا من السياق الثقافى للحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس آنذاك ، وهو ما يجعلنا نطرح سؤالاً ملحًا عن وجود هذا الفكر اليهودى الفلسفى فى أوروبا الكاثوليكية فى ذلك الحين ، ولماذا لم يوجد فى العالم المسيحى فى العصور الوسطى ؟ إذا كان وجوده مستقلاً عن السياق الثقافى الذى يعيش اليهود فى رحابه بوصفهم أتباع دين وليسوا قومية ؟ وهو نفسه يعترف بهذا عندما يقول إن "الفلسفة اليهودية اهتمت ... بالمسائل والجدل الذى أخذوه عن العرب..." .

هناك دراسات أخرى أكثر إنصافًا وأقل انحيازًا ، وفى ظنى أن انحياز جيوم قد أفسد الكثير من بناء مقالته الثرية التى تشى بقدراته العلمية العالية .

الجزء الثانى فى الترجمة العربية لهذا الكتاب المدهش خُصص لدراسة "الفنون الفرعية والتصوير والعمارة" ، ويضم دراسة بعنوان "الفنون الإسلامية الفرعية وتأثيرها

فى الفنون الأوروبية " كتبه كريستى A. H. Christie ، ودراسة ثانية كتبها توماس أرنولد Thomas Arnold بعنوان : "الفن الإسلامى وتأثيره فى التصوير فى أوروبا". والدراسة الثالثة والأخيرة فى هذا الجزء كتبها مارتين برجز Martin S. Briggs بعنوان "فن العمارة". وقد قام بترجمة هذه الدراسات الثلاث وعلق عليها ، وقدم لها ، الدكتور زكي محمد حسن . وفى مقدمته العلمية الرصينة الممتعة رصد الدكتور زكى تطور الفنون التى ازدهرت فى بلاد العالم الإسلامى ، وأشار إلى تنبه الأوروبيين إلى تأثير الفنون الإسلامية فى فنون الغرب منذ القرن التاسع عشر ، متتبعًا عددًا من الدراسات التى نُشرت فى هذا الموضوع منذ العقد الثانى من القرن التاسع عشر فصاعدًا .

فى هذه الفصول الثلاثة تلعب الصورة دورًا لا يقل أهمية عن الكلمة المكتوبة . ويتناول الفصل الأول منها نشأة الفن الإسلامى فى المساجد التى كانت بسيطة فى بداية الأمر "... وسرعان ما كان المسلمون بناءين مهرة فحققوا أفكارًا هندسية معينة بعبقرية حاذقة وبصيرة فنية صائبة..." معروفة فى العرب . ففى مجال الزخرفة ، مثلاً ، كانت الموضوعات الزخرفية غنية ومتكررة بحيث تريح العين والعقل "... وقد كان الصناع الشرقيون مولعين بالزخارف حتى لقد وقفوا على دراسة مسائلها جهودًا عظيمة متواصلة" – على حد تعبير كريستى – بحيث يمكن أن تتبوأ الزخرفة أسمى مكانة بين الفنون الفرعية الإسلامية .

ثم تمضى الدراسة لتوضح أن تصوير الأشكال الآدمية والمخلوقات الحية كان شائعًا فى الزخارف الإسلامية بشكل ظاهر ، ولكنها لم تستخدم فى الأغراض الدينية أو داخل المساجد على الإطلاق . كما تشير الدراسة إلى استخدام النقوش الخطية العربية فى الزخرفة ، سواء كانت آية من آيات القرآن الكريم ، أو بيتًا من عيون الشعر العربى ، أو عبارة من عبارات التحية أو التهنئة أو البركة . وقد أثَّر الفن العربى فى مجال استخدام النقوش الخطية على الصُنَّاع الأوروبيين" مع أنهم لم يستطيعوا أن يقرأوه..." ؛ فاستخدموه على عملاتهم ، وصناعاتهم المعدنية ،... وغيرها .

تدور المقالة حول فنون أخرى مارسها الصناع المسلمون وأثرت في أوروبا ، مثل صناعة الذهب والفضة ، والزخارف البارزة ، والتكفيت (أى تطعيم البرونز والنحاس بأسلاك الذهب والفضة) ، وتبين أن تجارة منتجات الشرق الفنية ازدهرت فى القرن الخامس عشر بفضل المدن التجارية الإيطالية . وتعرض المقالة بعد ذلك لفن الزخرفة بالمنيا ، ثم الخزف ، والخزف ذى البريق المعدنى . ويتحدث عن نقل صناعة الزجاج من بلاد الشام إلى البندقية التى ذاعت شهرتها فى هذا المجال .

ويضيق بنا المقام عن رصد كل ما جاء فى هذه الدراسة الممتعة ، والتى يمكن للقارئ أن يستمتع بقراءتها مع الصور الدالة على النماذج التى استشهد بها كريستى، وتعليقات الدكتور زكى محمد حسن الرائعة على هذه المقالة .

الدراسة القصيرة عن تأثير الفن الإسلامى على فن التصوير فى أوروبا تكشف عن أن هذا المجال لم يشهد تأثيراً إسلامياً ذا بال .

وفى مجال فن العمارة يرصد مارتين بريجز تأثيرات العمارة العربية الإسلامية على أوروبا ، وينفى ما يذهب إليه بعض الباحثين من إرجاع "... كل شىء إلى روما..." موضحًا أن تراث العمارة فى البلاد التى دخلها الإسلام كان أساسًا لتطور العمارة الإسلامية من ناحية ، كما كانت الأبنية الأولى جوامع أو قصور فى غالب الأحيان. وتستعرض الدراسة أهم المساجد الإسلامية ، وينكر الآراء القائلة بأن عمارة المساجد الأولية مأخوذة عن الكنائس .

* * *

بيد أن هذا الكتاب الذى تم اختياره لإعادة النشر فى "المشرع القومى للترجمة" يتصف بنبرة أخرى مهمة ، إلى جانب ميزته العلمية . وتتمثل هذه الميزة فى أن طبعته الأولى التى صدرت سنة ١٩٣٦م تمت بمبادرة كريمة من جانب "لجنة" الجامعيين للنشر" ، التى تألفت سنة ١٩٣٤م لتضم عدداً من الباحثين الذين شكلوا جيل الرواد من أساتذتنا . وقد طبعت بمطبعة "لجنة التأليف والترجمة والنشر" ، وهى لجنة أخرى

مهمة كونها مجموعة من الجامعيين والعلماء والباحثين ، وقد نشرت عدداً كبيراً من الكتب والمؤلفات والتحقيقات ، من أهمها كتاب "السلوك لمعرفة دول الملوك" للمقريزى وكتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربه .

من ناحية أخرى ، فإن موضوع "تراث الإسلام" لا يزال يشغل الباحثين فى الغرب حتى الآن ، وليست هناك مبالغة فى القول بأن عشرات البحوث والدراسات التى عالجت الجوانب المختلفة لهذا الموضوع المهم قد صححت الكثير من المفاهيم ، والتصورات ، والانحيازات التى شابت بعض الدراسات . كما أن البحوث والدراسات التى جرت فى هذا الموضوع ، منذ ثلاثينيات القرن العشرين حتى السنوات الأولى من القرن الحادى والعشرين ، قد تخطت بدرجة كبيرة ما حمله هذا الكتاب . ويبرز هذا بوضوح فى ذلك السفر الضخم الذى صدر تحت عنوان "تراث الإسلام" وحرره "شاخت" و "بوزورث" وصدر عام ١٩٧٤م، وتمت ترجمته ليصدر فى سلسلة عالم المعرفة فى نوفمبر ١٩٧٨م، بالكويت . وكان مجاله أوسع كثيراً من مجال هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، مع أنه غطى كل موضوعات هذا الكتاب مستفيداً من الجديد الذى تكشف على مدى السنوات الأربعين التى انقضت بين صدور الكتابين اللذين يحملان العنوان نفسه ، وتضم صفحاته أبحاثًا أخرى لباحثين آخرين . وهناك العديد من الدراسات الفردية ، أو الأقل حجمًا ، تغطى العديد من جوانب موضوع "تراث الإسلام"، وتقدم مراجعات مستمرة للمفاهيم والتصورات والمنطلقات . وربما كان آخر هذه الأعمال الجماعية ذلك الكتاب الذى صدر بعنوان "التأثير العربى فى أوروبا العصور الوسطى" وحرره "ديونيسيوس أجيوش" و "ريتشارد هيتشكوك" ، وصدر عام ١٩٩٧م ، وتمت ترجمته ليصدر عن دار عين بالقاهرة سنة ١٩٩٩م ، متضمنًا سبع دراسات مهمة فى عدة نواحٍ من موضوع "تراث الإسلام" .

ولا يزال الموضوع مفتوحًا للبحث والدراسة بطبيعة الحال ، ولا يزال الإسهام العربى والإسلامى فى الموضوع مقصورًا على الوصول إلى موازنة الرؤية الغربية المحكومة بتراثها الثقافى برؤية عربية إسلامية تحمل وجهة النظر الأخرى .

وعلى الرغم من هذا ، فإن تقديم "المشروع القومى للترجمة" لهذا النموذج المضىء فى ترجمة كتاب "تراث الإسلام" يُعيد طرح الموضوع من جديد . كما أنه ، من ناحية أخرى ، يشير إلى أهمية متابعة تطور المفاهيم والرؤى الغـربية لتراثنا ، ويحثنا على أن نتقدم خطوات حثيثة صوب الإسهام ، بإيجابية ، فى الحوار والجدل الدائر حول هذا الموضـوع .

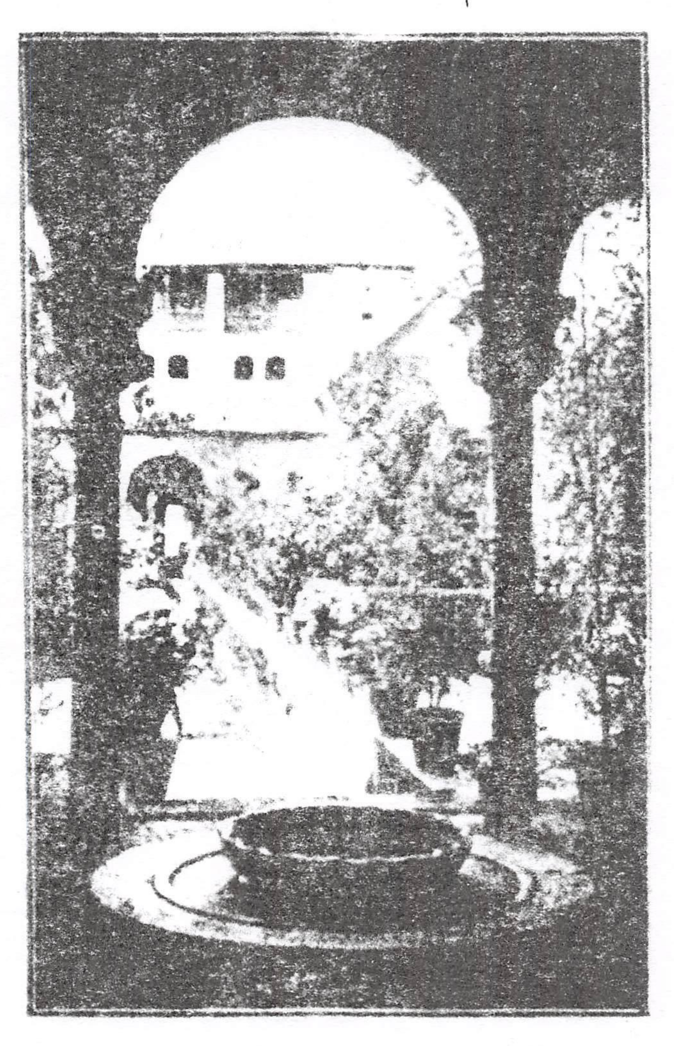
قاسم عبده قاسم



THE LEGACY OF ISLAM

الجزء الأول

اللوحـــة رقم « ١ »



(شكل ١) — غرناطة — حدائق جنة العريف

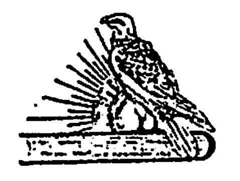
بسم الله الرحمن الرحيم

لجنة الجامعيين لنشر العلم

تراث الإسلام

THE LEGACY OF ISLAM

الجزء الأول



مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٣٦

هذه الطبعة صورة طبق الأصل من طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٣٦ برعاية لجنة الجامعيين لنشر العلم عام ١٩٣٥ م

فهـــرس

فهرس اللوحات الفنية فى هذا الجزء

كلمة اللجنة

هذه اللجنة التي تألفت منذ عامين دون أن يشعر بها أحد ، والتي لبثت تعمل صامتة حتى خيل إلى الكثيرين من أنصارها أنها ولدت لتموت ، تود — وقد أنجزت باكورة أعمالها — أن تطمئن هؤلاء الأنصار ، وأن تثبت لهم أن هـذا الصمت الذي أزعجهم منها كان صمتاً تقتضيه طبيعة العمل ، وخطورة المهمة التي أخذ أعضاؤها أنفسهم بها

مثل هذه الأعمال العلمية تختلف اختلافاً بيناً عما عداها من وجوه عدة ، فهي تحتاج قبـل كل شيء إلى جو من السكينة وعزلة عن الناس ، و بُعـد عن الأساليب التجارية التي لا تتفق وكرامة العلم ، والتي يخطئ البعض فيزعم أنها من ضرورات كل عمل يراد له النجاح . أجل لم تشـعر اللجنة يوماً بحاجتها إلى الإعلان عن نفسها قبل أن تخرج للناس أثراً من آثارها . ولـكنها آثرت أن تتمهل حتى تفرغ من هذا الكتاب ليكون هو عنوانها وآية الجهد الشاق الذي بذلته في نقله إلى لغة الضاد

ولعل من الضروري أن نتقدم إلى جمهور القراء والعلمـاء والمثقفين عامة بشرح برنامجنا في بيان موجز يوضح الغرض الذي

من أجله قامت لجنة الجامعيين لنشر العلم . إن اسم اللجنة كما يبدو للقارئ الكريم ناطق بغايتها . دال على أغراضها كل الدلالة . غير أن من اللائم أن نبيّن وسائلنا وعدتنا فى محاولتنا نشر العلم . ثم نشرح فى إيجاز أى علم هذا الذى نحاول نشره

أما عن الوسائل فهى التأليف والترجمة يتولاهما الأكفاء من خريجى الجامعة المصرية ، المعروفين بتعشقهم للبحث العلمى وقدرتهم على الثبات فى هذا الميدان . و إنا لعلى يقين فى أن هذه اللجنة ستصيب حظها الوافر من النجاح . لتوفر هذه الشروط فى كثير من أبناء الجامعة . ولأن وجودها أثر لازم من آثار التعليم الجامعى من جهة أخرى . و إنا لنأمل أن تكون هذه اللجنة مآل الكثيرين من خريجى الجامعة ، وأن تساعد على محو الشك الذى يساور نفوس الكثيرين من طلبتها فى الغاية من تعلمهم حين يقال لهم بحق إن الجامعة لا تخرج موظفين .

و إذا كان الكثير من علمائنا يضيق بميل الناس عن القراءة ، و يسىء الظن بمصير الهيئات العلمية التى تقوم لتتولى العلم فى هذه البلاد ، فإنا لنأمل أن تعيننا دراستنا السيكولوجية للجماهير فى التغلب على هذا النقص ، وتهيئة الجو اللائم لحياة هذه اللجنة

وأما عن العلم الذى انعقدت نيتنا على محاولة نشره ، فهو

فى كلمة موجزة . عصارة الفكر الإنسانى بغير تحديد ، مستعينين فى ذلك بالإخصائيين فى فروع المعرفة المختلفة

وهذه اللجنة التى استهلت حياتها العلمية بكتاب « تراث الإسلام » لن تقصر جهودها على خدمة الدين الإسلامى ، فهى تصرح بأنها وجدت وستظل موجودة أبداً بفضل الله و بعزيمة الشباب لخدمة الحقيقة فى شتى ميادينها ومختلف ألوانها

أما سياسة اللجنة العلمية فترمى إلى غرضين : قومى — وعالمى : قومى من حيث عملها على نشر الثقافة العليا بين الناطقين بالضاد فى أسلوب خلو من التعقيد والالتواء ليتيسر فهمه لجميع الطبقات . ثم محاولة تقريب الثقافة الغربية إلى قراء العربية ، وتعريف هؤلاء بمنتجات العقل الغربى للاستفادة منها والإضافة إليها بقدر الإمكان — وعالمى من حيث محاولتها تتبع الفكر الإنسانى فى تطوره واشتراكها مع الباحثين فى جميع الأقطار للوصول إلى الحقيقة المجردة . ولا عجب إذا ألجأنا هذا الغرض إلى التأليف فى بعض الأحيان بلغة أوربية

وليطمئن أصدقاؤنا وقراؤنا ومن يرجون الخير للجنتنا — ففى بضعة أشهر من صدور هذا الكتاب يكون فى متناول أيديهم عدة مؤلفات لنا . لا بأس من أن نسرد أسماءها — حسب الترتيب المتوقع لظهورها — وهى :

١ — قصة الكفاح بين قرطاجنة وروما— تأليف توفيق الطويل — عضو اللجنة — وهو سيرة نضال عنيف ثار منذ عشرين قرناً ونيف بين هذين الشعبين . وانتهى بأروع مأساة عرفها التاريخ منذ نشأة الدنيا حتى يومنا الحاضر : فناء أمة كاملة وتلاشى اسمها من الوجود .

وهو أول كتاب عرفته اللغة العربية عن هذا الموضوع الطريف فيما نعلم — ويحوى ثلاث خرائط ، وأربعين صورة — نقل أغلبها عن أعظم متاحف الفن فى أوربا وأروع كتب العلم الدقيقة — وقد جسمت الصور مواقف الزعماء والجماهير . ومثلت جشع الأمم ومطامع الشعوب . وأبانت عن أنبل المُثُل وأحط النفوس . وكشفت عن مختلف التيارات التى توجه الأمم فى نضالها وكفاحها . وصورت مجالس الشيوخ كأروع مسرح لأعظم المآسى وأسوأ المهازل — يصدر الكتاب فى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ — فى أسلوب طريف وتحليل دقيق وطبع أنيق

٢ — الشرق الإسلامى فى العصر الحديث — تأليف حسين مؤنس عضو اللجنة وهو يبحث فى تاريخ العالم الإسلامى من القرن السابع عشر إلى قبل الحرب الكبرى ويدرس ما مر على أممه من التطورات والأحداث منذ اتصالها بأوربا والحضارة

الأوربية وهو مأخوذ من أوثق المراجع العربية والافرنجية ومقدم ببحث شامل عن الدولة الإسلامية وأسباب ضعفها واضمحلالها ، وفصل ختامي عن مستقبل الشرق الإسلامي والوحدة الإسلامية

٣ — Village - Organization in Western Delta بالإنجليزية — تأليف علي **أحمد عيسى** عضو اللجنة — وهو بحث اجتماعي مكمل من بعض النواحي للأبحاث التي قام بها كل من ج . لوزاك ، ج . هوج في مصر ، والآنسة بلاكمان في الوجه القبلي . وغيرهم

٤ — ابن المقفع — تأليف **عبد اللطيف محمود حمزه** عضو اللجنة ، وهو إلمامة طيبة ، وتصوير لحياة هذا الرجل وتحليل قيم لآثاره

ولا يسعنا في نهاية هذه الكلمة إلا أن نعلن استعدادنا لقبول ما يصل إلينا من ملاحظات القراء فيما يتعلق بالترجمة ، أو الأسلوب العربي ، أو ما عدا ذلك . فإن نزعم مهما أوتينا من قوة أننا قادرون على بلوغ الكمال . بل لعل من صالحنا أن نشعر دائماً بقصورنا عن بلوغ هذه المرتبة ليكون لنا من هذا الشعور خير حافز على مضاعفة الجهد وزيادة التوفيق ؟

لجنة الجامعيين لنشر العلم

سبتمبر ١٩٣٦

المقدمة

تراث الإسلام حلقة من سلسلة مصنفات تناولت البحث فيما خلفه اليونان والرومان والعصور الوسطى و بنو إسرائيل . فنيه محاولة لشرح عناصر الثقافة الأوربيـة المستمدة من العالم الإسلامى . ونستطيع القول على وجه الاجمال بأن ما خلفه لنا الإغريق والرومان يعتبر تراث ثقافتين من جنس واحد وأصل واحد ، انبعثت كلتاهما من مركز جغرافى معين ، و بأن ما خلفته العصور الوسطى تراث فترة من فترات التطور الذى تعرضت له المدنية الأوربية الغربية ، وأن تراث بنى إسرائيل هو ما أصاب مجموع الفكر البشرى من اليهودية ونظرتها للحياة . أما تراث الإسلام فينبغى أن يفهم على معنى مغاير لهذه المعانى كلها . وهو (أى تراث الإسلام) ، عنوان شائق يثير التساؤل ولا يضح تمام الوضوح إلا بعد الاطلاع على الكتاب نفسه ، وأقرب نظاير له هو تراث بنى إسرائيل ، ولكن بينما نرى هذا التراث مصطبغاً فى مادته بصبغة الديانة اليهودية ، إذا بتراث الإسلام لا يعالج ماخلفه الإسلام باعتبار أنه دين ، وسيرى قارئ هذا الكتاب أن الذى خلفه مسلمو المغرب والمشرق فى الثقافة الأوربية ليس فيه عناصر

كثيرة ذات صبغة إسلامية خالصة . بل كان هذا التراث أقل خطراً فى البقاع التى عظم فيها سلطان الدين كما هو الشأن فى الشريعة الإسلامية ، ولكن الدين الإسلامى هو الحقيقة الأساسية التى لولاها ما وجد هذا التراث . ففى كنف الإمبراطورية الإسلامية ازدهرت الفنون والعلوم التى يتضمنها هذا الكتاب

ولقد كانت جزيرة العرب مهد الإسلام ومبعث حياته ، ولغة العرب أساس كل ما كتبناه فى هذا الكتاب . وكثيراً ما كانت كلمتا (إسلامى) ، (وعربى) لفظين مترادفين . كما كانت اللغة لا تنفصل عن الدين فى إبان العصور الزاهرة للخلافة الإسلامية ، وإن اللغة العربية لتنزل من العالم السامى منزلة اللغة الإغريقية من العالم الأوربى

وقد كان من حسن حظ الإسلام أن بُلِّغت رسالته فى وقت كان فيه اللسان العربى فى ذروة مجده ، وكانت اللغة الآرية فى فقر مدقع إذا قورنت باللغة العربيـة ، كما لم تكن اللغة العبرية المأثورة فى عصرها الذهبى لتقوى على منافسة هذه اللغة العربية فى مرونتها العجيبة . فمن منابعها الأصلية استطاع الناطقون بالضاد أن يضعوا بطريق الاشتقاق لما يتطلبه الجديد من الفنون والعلوم ألفاظاً دقيقة تعبر عن مصطلحاتها أدق تعبير

ومن المميزات الجوهرية للغات السامية ألا يزيد عدد

الحروف الصحيحة فى الفعل على ثلاثة . ولهذه القاعدة شواذها فى مختلف اللغات السامية ، إلا أن مثل هذا الشذوذ نادر نسبياً .

وعلى هـذا فلا مناص من القول — على وجه التقريب — إنه ليس فى اللغة العربية قط كلمات مركبة تعبر عن معان مركبة .

ومن ثم كان من الغريب الشائق حقا أن تستطيع لغة مقررة الأصول على هذا النحو أن تتسع لعلوم اليونان والتعبير عنها ، حتى ليندر أن يخامرك الشك فى أنها عانت مشقة فى أداء هذه المهمة .

واللغة العربية تصلح للتعبير عن العلاقات فى إيجاز ، وذلك أكثر من صلاحية اللغات الآرية ؛ لأن الأفعال والأسماء فى العربية سلسة القياد إلى حد غير مألوف . فترى أهل هـــذه اللغة يقولون : يكسرُ ، يكسِّر ، يكتسر ، يتكسَّر ، ينكسر ، يكاسر ، يستكسر ، يتكاسر . وهـــذه الاشتقاقات كلها وجوه متعددة لمادة الفعل الأصلية (كسر) . ويمكن التعبير عنها بتعبيرات فى حروف العلة وزيادة الحروف الساكنة دون الاستعانة باضافة أفعال أو ضمائر كما هو الحال فى اللغة الإنجليزية مثلا . ونرى كذلك أن للاسم فى اللغة العربية أوزاناً مختلفة لأشياء متنوعة ، كاسم الزمان واسم المكان واسم المصدر واسم الآلة والأوزان الدالة على العاهات والألوان والحرف وما إلى ذلك . ويكفينا للتدليل على هذا مثال واحد . فلنأخذ هنا مادة (دَوَرَ) وهى تقابل فى

الانجليزية to turn أو to revolve فنرى منها : دوّر ، داور ، أدار ، تداور ، تدوّر ، استدار ، دَوْر ، دوران ، دوّار ، مدار ، مدير ، دورة ، دوار ، دوّارة ، مدارة . وليس فى هذه الكلمات ما جاء عفواً ، بل إنها جاءت عمداً وأتاحتها العبقرية المبدعة للغة العرب.

وقد يتضح لنا أن مثل هذا التعدد فى صور الأفعال والأسماء ودلالة كلٍ على معناه قد مكن اللغة العربية من أن تتسع للتعبير فى يسر عن المصطلحات العلمية لعلوم القدماء

وقد كان العرب جنساً قوى الملاحظة ، وإذا لم يكن التفكير التحليلى من طبيعة لغتهم فقد استعاضوا عنه بوضع لفظ خاص لكل ضرب من ضروب الأشياء . فالجمل المسن ، والأم ذات الأفلاء الكُثر ، والوحش الذى يحسن الخَبب ، والناقة الحلوب لكل منها اسمه الخاص به الموضوع له . وإن كثرة المسميات على هذا النحو لتجعل ترجمة الشعر العربى ترجمة دقيقة موفقة أمراً شاقا إلى حد الإرهاق . فالمادة الثلاثية بتشعبها إلى أوزان متعددة لكل منها نطق يتفق مع ما يقابله فى الكلمات الأخرى تحدث جرساً طبعيا لا سبيل إلى اجتنابه . فنحن (الانجليز) إذا استعملنا كلمة تدل على معنى مجرد ، لا يخطر بأذهاننا معناها الأصلى الذى نشأت عنه . فكلمة Association مثلاً تقوم فى

أذهاننا مقطوعة الصلة بكلمة Socius وليس فى الإنجليزية Socius ولا Ad . أما فى اللغة العربية فالأصل المادى الذى يقوم عليه المعنى المجرد لا يمحى من الذهن وإنما يضعف ليس إلا ، لأننا نشعر به دائماً . والذى يعتبر فى الإنجليزية لعباً بالألفاظ هو شىء مألوف عند العربى ، وهو حاسة يمتاز بها العربى الذى سرعان ما يدرك جمال مثل هذه العبارة التى تراها فى سفر دنيال وهى : — « Mene, Mene, takel upharsin »[1] . ولا نكاد نستطيع القول بأن اللغة العبرية التى كتب بها العهد القديم بريئة من الاشتقاقات المتكلفة التى اصطنعت لتبرر وجود أصول للأسماء التى ضاع معناها الأصلى . ولست أعرف مثالا بولغ فيه كهذا الذى تراه فى التفسير الساذج الذى أتى به كاتب عربى لاسم

(١) هذه العبارة هى بعينها الآية رقم (٢٥) بالإصحاح الخامس من سفر دنيال وترجمتها كما يأتى : —

« مَنَا مَنَا تَقَيل وفَرْسِين » وهذه عبارة يذكر الإنجيل أنها كانت مكتوبة على قصر بابل ، وقد شوهدت يد مرسومة تعمل فى كتابتها . وبمراجعة بعض التراجم العربية ومقابلتها بالتراجم الأخرى للإنجيل وجد أن المعنى الذى تشير إليه هذه العبارة السابقة هو كما يأتى : —

« مَنَا أحصى الله ملكوتك وأنهاه ، تَقَيل وُزِنتَ بالموازين فوُجدتَ ناقصاً ، فِرِس قُسِمَتْ مملكتك وأعطيت للميديين والفرس » .

(المعرب)

زعيم قديم هو (مُزَيقيا) Muzaigiyà إذ قال الكاتب إن هذا الاسم مشتق من مزق لأن الزعيم المذكور كان يمزق ملابسه كل مساء .

وإيمان العربى بأفضلية لغته الفائقة عنصر من عناصر عقيدته الدينية . والعلم الصحيح بقواعد نحوها فى الأوساط المثقفة آية الرجل المهذب . ومما هو جدير بالذكر أن خليفة أمويا قبل نهاية القرن الأول للهجرة لم يستطع الإبانة عما فى نفسه للعرب الخلص من أهل الصحراء . وليس خفيا أن اللغة العربية القحة لا نجدها إلا عند شعراء الجاهلية وفجر الإسلام . ولكن هذا لم يثن علماء المسلمين عن السعى لفهم أسرارها فبذلوا فى جميع الأقطار جهوداً عظيمة لدراسة نحوها و بلاغتها . وليست هذه الجهود التى بذلوها فى دراستهم عديمة الجدوى . و إذا كان مجديا للأورو بيين المثقفين أن يحاكوا عصر شيشرون ؛ فإن من المفيد للشرقى كذلك أن يكسب لنفسه حِسا دقيقاً يذوق به آثار لغته القديمة [1] . و إن السحر الذى لم تعجز اللغة العربية وآدابها عن أن تبعثه فى نفوس المنقطعين لدراستها ليقوم على أن اللغة تفجؤك بما لا تتوقعه ، وتبعد

---

(١) ويعتبر كتاب الأستاذ نيكلسون Nicholson وهو Translation of Eastern Poetry and Prose المطبوع فى كمبردج ١٩٢٢ كتاباً قيا جليل الشأن فى الدلالة على اللذة والنفع اللذين يمكن الوصول إليهما بقراءة الآداب الإسلامية

عن التكلف ، مع نزوع إلى صيغة الكلام المباشر Direct Speach

وستجد فى غير هذا المكان من كتابنا أمثلة لما أضافه اللسان العربى إلى اللغات الأوروبية . وفى وسع الأخصائيين وحدهم أن يعرفوا عدد الموجود فى اللغات الأوروبية من الكلمات العربية التى عاجلها الأجل أو قضى عليها عصر النهضة فى أوروبا ، ولنتساءل على سبيل المثال عما فعله أهل الطب فى لفظه (السودا) التى وضعها ابن سينا مرة فى مستهل الجزء الثالث من كتابه القانون . Sermo universalis de Sodâ وهى تحريف مشوه لكلمة الصداع التى اشتقت اشتقاقاً صمياً من كلمة صدع بمعنى انقسم أو انشق

ونحن مدينون فوق هذا بما للغة العربية من فضل كبير علينا فى دراسة التوراة ، فإن هذه اللغة لم تكد تصبح لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى باللغة العبرية . وقد أخذ اليهود يقلدون العرب — أو بالأحرى المسلمين من غير العرب — فى إبان القرن الثالث للهجرة و يخضعون لغتهم لقواعد النحو العربى . ثم إن علم النحو الذى وضعه الحاخام داود قمحى David Qimhi المتوفى سنة خمس وثلاثين ومائتين وألف ، والذى أثر تأثيراً بعيد المدى فيما تلا ذلك من دراسة اللغة العبرية بين المسيحيين — قد

استمد من الأصول العربيــة كثيراً من مادته . وكثيراً ما كان الحاخام يرجع فى تفسيره القائم على النحو الذى وضعه إلى الترجمات المعتمدة لمخطوطات العهد القديم . ومنذ فجر القرن التاسع عشر لم يزل الباحثون يلجأون إلى اللغة العربيــة ليلتمسوا فى رحابها تفسير الكلمات والصيغ النادرة فى اللغة العبرية ، لأن العربية وإن كانت تصغر من العبرية بألف عام من حيث إنهـا لغة آداب ، فإنها تكبر عنها من ناحية الفقه اللغوى بقرون لا يحصيها العد . والألفاظ العبرية التى لا نستطيع تحقيق الأصول التى نشأت عنها يمكن ردها فى أغلب الأحيان إلى آثار صيغ بطل استعمالها وانقطعت صلتها بغيرها ، وهى صيغ شائعة فى اللغة العربية التى تشترك مع العبرية فى أصل واحد . والألفاظ والعبارات التى فقدت فى العبرية معناها الدقيق ، يسهل تفسيرها تفسيراً مقنعاً بالرجوع إلى الأصل العربى . أجل ليس فى وسع باحث جاد يدرس العهد القديم أن يستغنى عن الإحاطة باللغة العربية ، وتكشف لك التعليقات التى تناولها جميع نقاد التوراة عن فضل اللغة العربية فى تفسير الإنجيل ، وما زال تراث العربية للعبرية باقياً حتى اليوم

وقد خسرت دراسة اللغة العربية والنظم الإسلامية خدمات رجل عبقرى حين توقف عن الكتابة فى شؤونها يوليوس

فلهاوزن Julius Well Hausen الذى لا يزال لكتاباته سلطان عظيم على دراسة العهد القديم . ولكن أتاها الحظ بانصراف إجناس جولدزيهر Ignaz goldziher عن دراسة العبرية إلى دراسة العربية . ونستطيع أن نلمس فى كتابات روبرتسن سمث Robertson Smith مثالا قويا لما يمكن أن ينتهى إليه العالم المنصف . فكتابه ديانة الساميين Riligion of the Semites يعتبر وصفاً شاملاً لتراث العرب والكنعانيين القدماء

ومن العسير أن نكتب دون أن يهيجنا الأسف لما أصاب كتابنا حين عاجلنا القدر بوفاة زميلى المشرف على التحرير السير توماس آرنولد . لقد كانت تربطه صلة شخصية بجميع الذين تعاونوا على تحرير هذا المؤلف ، وما كان موته خسارة فادحة للدراسات الشرقية فحسب ؛ بل لقد خلف موته فى قلوب أصدقائه جرحاً لا يندمل إلا بمرور الزمن . وقد مات قبل أن يتم نصيبه من هذا الكتاب ، وهو فصل عن التصوير الإسلامى . وكان إلمامه بهذا الموضوع معدوم النظير فى إنجلترا . وقد آثرنا أن نطبع مقاله كما تركه فى صورة ملحق لفصل الفنون الفرعية على أن نحاول إضافة شىء إليه[1]

---

(١) ومما يزيد فى تأييد هذه الفكرة أن المؤلف أشار إلى أن تأثير التصوير الاسلامى على التصوير الأوروبى كان قليل الخطر

وقد اشتركت مع زميلي السير توماس آرنولد في تبويب الكتاب وتقسيمه ، وامتد به الأجل حتى قرأ معظم فصوله في تجارب الطبع ، ومنذ ذلك الحين تفضل الأستاذ نيكلسون بقراءة جميع الفصول معي . وأذن لي بالرجوع إلى رأيه في كل مسألة يداخلني فيها الشك فوق ما قدمه لي من اقتراحات قيمة

أما عن إعداد صور الكتاب فإني مدين بالشكر إلى المستر نورنجتن Mr A. L. P. Norrington من مطبعة كلارندن Clarendon Press . هذا فيما خلا فصلي الفنون الفرعية والعمارة اللذين قدم مؤلفاهما الصور اللازمة لهما

وقد بدا لنا أن من الأوفق أن نحصر مجال هذا الكتاب فيما خلفه الماضي من آثار . أما في العصر الحاضر فإن التجديد يعترض حركة الإصلاح الديني عند المسلمين ، بينما تطغى المادية كل يوم على الفكر والأدب في الشرق . وقد يكون من التسرع الطائش أن نتكهن بما ستأتي به الأيام . فمن جهة يدلنا تاريخ ما مضى من الأنظمة العربية والإسلامية على أن في هذه الأنظمة حيوية خارقة للعادة رغم ما ينتابها من الداخل والخارج ، ثم إنا نرى من جهة أخرى تجديداً واسع النطاق قد أصاب الدول الإسلامية في خلال السنوات القليلة الماضية . وربما كان هذا الكتاب عوناً للناظر على تقدير ما لهذه التغيرات من خطورة ،

وعلى استقراء أصولها فى لندة وعطف . أما فيما يختص بنطق الحروف العربية فقد سلكنا الطرق التى أقرتها الجمعية الأسيوية الملكية . . . . (١)

ولم يكن بد فى كتاب كهذا — يستقل كل فصل فيه عن غيره من الفصول — من أن يتكرر ذكر الأشخاص والموضوعات . ولم يكن فى وسعنا أكثر من أن نشير إلى مثل هذا التكرار فى موضعه من كل فصل

وقد يلاحظ القارئ فى بعض الأحيان اختلافاً بين الذين تعاونوا على وضع هذا الكتاب فى تقديرهم لبعض الظواهر الشائقة فى الشرق والغرب . وقد تركنا هذا الاختلاف فى الرأى دون أن نتناوله بتغيير يقصد به التوفيق حتى يتمكن القارئ من أن يرى فى كل موضوع ناحيتيه ، ويتيسر له بعد ذلك أن يكوّن لنفسه رأياً يرضى عنه ؟

ا . ج

(١) يأتى بعد ذلك توضيح من الكاتب للطريقة التى سلكها فى كتابة الأسماء العربية بالحروف الانجليزية وهو توضيح لا يهم القارئ العربى . (المعرب)

فصل أسبانيا والبرتغال

ألفه

ج . ب . ترند
J. B. TREND

عربه وعلق عليه

حسين مؤنس

أسبانيا والبرتغال

لا تؤمن المدرسة الحديثة من مؤرخي الأسبان ، بأن الإسلام قد خلف تراثاً كبيراً ، وقد كان الناس فى أوائل القرن التاسع عشر يبالغون كثيراً فى خطورة الدور الذى لعبه العرب فى أسپانيا ، أما اليوم فإن ثقاة المؤرخين يعتبرون هـذا الرأى قديماً ، بل إن أذكياء القراء ليرمقونه بعين الاحتقار ، ولعل هذا أن يكون موقفاً باعثاً على الأسف ، ولكن له أسباباً لا يخلو كثير منها من وجاهة ، منها : ما فى كتاب كونديه[1] المسمى « تاريخ حكم العرب فى أسپانيا » من عدم تدقيق وقلة ضبط ، ومنها النتائج غير الموفقة ، التى انتهى إليها المؤرخ دوزى فى موضوع « السيد القمبياطور »* ، وهى نتائج أثبتت الأبحاث التى جدت بعدها أنها قائمة ، على غير أساس ، ومنها ميل الباحثين — تحت تأثير الجامعات الفرنسية والأمريكية — إلى الرجوع بكل شىء إلى أصل لاتينى كلما كان ذلك ممكناً ، كل هذه الأسباب قد جعلت

---

(١) Condé — Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana وهو كتاب ناقص كثير العيوب ، لم يذكر فيه المراجع التى نقل عنها ، ويذهب دوزى إلى أنه أخطأ فى كثير من التواريخ التى أثبتها ، ولا يثق فيه دى سلان — المستشرق الفرنسى المعروف — كثيراً .
(المعرب)

* راجع التعليق بآخر هذا الفصل .

المؤلفين الإسبان ينظرون إلى الأبحاث الشرقية فى شيء من عدم الثقة ولم يوفق أمثال آسين وريبرا ، إلى تغيير هـذا الموقف على الرغم مما كتباه من مؤلفات قيمة .

وهناك عوامل أخرى كانت تعمل عملها . وهى ناتجة عن ظروف أسپانيا الحديثة الاجتماعية والسياسية . فقد نشأت فكرة تذهب إلى أن الدراسات الإسلامية ، والرجوع إلى الإسلام والعصر الإسلامى فى تفسير معضلات التاريخ الأسپانى وفقه اللغة والفن الأسپانيين ، كل هذه مبعثها تقليد خطر يقوم على الخيال . ذلك التقليد ظل الناس يتبعونه حتى زمن النزاع الأمريكى الأسپانى سنة ١٨٩٨ ثم تركوه بعد قرن طويل من الغزو والحرب الأهلية والاضطراب . وقد بدأت حركة الإصلاح والانتعاش على يد أبناء جيل سنة ١٧٩٨ ؛ وازدادت قوة بتعاليم فرانسسكو جينار[١] وحياته التى لاشائبة فيها ، وكانت نتيجتها ارتقاء الروح العلمى الدقيق الذى يتجلى — بوجه خاص — فى مؤلفات الأستاذ منندز بيدال[٢] . وقد وجد هذا الأخير فى كل ناحية وجه إليها التفاته : كالملاحم القديمة أو قصيدة « السيد » أو أصول اللغة الأسپانية ، مجموعة أشياء تنسب — دون أدنى دليل — إلى أصول عربية ، ووجد أن لا مفر له من القضاء على هذه النسبة قبل أن يوفق إلى شيء

---

(١) Francisco Giner (٢) Menéndez Pidal

من النجاح . وقد كان استعداد بيدال يفوق استعداد أى عالم آخر من معاصريه (وكانت الثقة به أعظم) ، ومن هنا ساد الاعتقاد بأنه لا بد أن تكون ثقة أسپانيا فى فقيه لغوى لاتينى الثقافة ، واطمئنانها إلى دراسته أقوى من ثقتها بعالم من المستشرقين ، واعتقد القوم كذلك بأن الاتجاه إلى اليونان والرومان فى تفسير ظواهر الفن الأسپانى وفقه اللغة الأسپانية ، أرجى للخير من الاتجاه بهذه الأشياء إلى أصول شرقية . هذا ، ولم يكن بيدال نفسه غافلا ، رغم ذلك ، عن ضرورة دراسة اللغة العربية وفائدتها فى دراسة فقه اللغة الأسپانية ، ولهذا فليس بغريب أن يكون كاتب المقالة الرئيسية فى العدد الأول من « مجلة الفقه الأسپانى Revista de Filologia Espanola »، التى أسسها بيدال سنة ١٩١٤ ، هو المستشرق الأستاذ ميجيل آسن Miguel Asin .

تأثير الإسلام فى التاريخ السياسى والاقتصادى

ثم إن هناك سبيلا أخرى يسلكها الأسپان الذين يجادلون فى قيمة تراث الإسلام ، وهى القول بأن المسلمين كانوا — بالذات أو بالواسطة — السبب فى كل المصائب التى حاقت بالبلاد فيما بعد . وقد كتب واحد من خيرة مؤرخى الأسپان الناشئين المتخصصين فى دراسة العصور الوسطى يقول : « لو لم يكن

الإسلام لسارت أسپانيا فى نفس الطريق الذى سلكته فرنسا وألمانيا و إيطاليا وانجلترا ، وقد كان ينبغى لأسپانيا أن تكون فى الطليعة لو أن الأمور سارت فى أسپانيا بمثل ما سارت به الأمم الأخرى خلال هذه القرون ، ولكن ذلك لم يحدث ؛ غزا الإسلام شبه الجزيرة كله ، وغير مصائر إيبريا ، وقسم لها دوراً مختلفاً فى مهزلة التاريخ المحزنة ، وهو دور التضحية واليقظة ، دور الحارس والمعلم ، وهو دور له أهميته الكبرى فى حياة أوروبا ولكنه كلف أسپانيا كثيراً »[١] .

كانت أولى نتائج الفتح الإسلامى فى سنة ٧١١ أن عادت الشخصية الأسپانية إلى الظهور مرة أخرى . إذ نشأت على طول سلاسل الجبال التى تمتد فى شمال أسپانيا من المحيط الأطلسى إلى البحر الأبيض ، مراكز لمقاومة الغزاة المسلمين ، وعلى مر الزمن أصبحت هذه المراكز ممالك أشتورية ونفار وأمارات البرانس ، وقد ظلت هذه الدويلات الصغيرة منعزلة إحداها عن الأخرى قرابة الثمانية قرون ، لا تجمعها إلا رابطتان : العقيدة والتكام

(١) من مقال بقلم الأستاذ س سانشز البرنز بعنوان : « أسپانيا والاسلام » فى « مجلة الغرب » المجلد السابع العدد ٧٠ ص ٤ — ابريل سنة ١٩٢٩ ولا يخفى على القارىء أن اسم الكاتب « البرنز » يرجع إلى أصل عربى هو البرنسى أى لابس البرنس
C. Sànchez Albornoz, Espana y elIslam (Revista de Occidente, VII no 70 P. 4 April 1929.

بلهجات مشتقة من صور متأخرة من اللاتينية ، وقد كانت هذه الدويلات فى أول نشأتها مراكز مسيحية المقاومة ، مثلها فى ذلك مثل ولايات البلقان ، ولبثت على ذلك الحال زماناً طويلا ، حتى إذا انعدم خطر الإسلام فى النهاية ، حولت كل من الولايات المسيحية بصرها إلى ناحية تخالف الأخرى ، بل أخذ يحارب بعضها بعضاً بين حين وحين ، ونشأت فيها — فى فترة انفصالها — لهجات مختلفة ، وتقاليد متغايرة . وكانت مملكة قشتالة أوفر هذه الممالك الناشئة حظاً من الحياة والقوة ، على الرغم من أن طول احتكاكها بالإسلام قد أدى بها إلى التأخر ثلاثة قرون فى تطور الأنظمة الوسيطة[1] الأوروبية ، وتقدمت فى نفس الوقت ، حركة الاسترداد نحو الجنوب ، وزاد الملوك المسيحيون مواردهم باحتلال الأراضى الواسعة التى يسكنها المزارعون المسلمون ، وأخذ رعاياهم يتحولون شيئاً فشيئاً إلى طبقة حربية ممتازة . وكانت النتائج الاقتصادية التى نتجت عن حركة الاسترداد تنطوى على خطر كبير ؛ ولم يكن سبب هذا أن تأثير الإسلام مباشرة كان مضراً . بل لأنه أخر تقدم الولايات المسيحية الاقتصادى . وقد ظلت أسپانيا المسيحية

---

(١) استعملنا هذه اللفظة فى هذا الفصل مقابل Medieval بالانجليزية (المعرب)

مدى خمسة قرون محصورة فى دائرة الإسلام الاقتصادية لأن الإسلام يحف بها من الجنوب ، فكانت التجارة احتكاراً فى أيدى المسلمين واليهود ، وظلت الممالك المسيحية فى أسبانيا لا تستعمل إلا النقود العربية والفرنسية طوال أربعة قرون تقريباً ، ولبث ملوك قشتالة قرنين آخرين دون أن يسكوا عملة ذهبية باسمهم . وأما شيوخ المسيحيين فلم يستشعروا ميلاً إلى النشاط الاقتصادى ، إذ أن حركة الاسترداد — سواء أكانت هدفاً محسوساً أو غير محسوس — قد صرفت كل الجهود لإتمام هذه المغامرة الحربية ، فإذا توقفت حركة الاسترداد — كما حدث فى الفترة الواقعة من منتصف القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر — فقد دفعت روح المغامرة بأرغن ، إلى أن تلتمس الزعامة فى إيطاليا والشرق ، وبالبرتغال إلى الاستكشاف فى أفريقيا والمحيط الأطلسى ، وصرفت قشتالة جهودها فى المنازعات الداخلية وحروب الأشراف (البارونات) إذ لم يكن لها منفذ إلى البحر .

ثم إن اتحاد أرغونة وقشتالة فى شخص فرديناند وإيزابلا ذلك الاتحاد الذى أدى إلى سقوط غرناطة وتمام حركة الاسترداد سنة ١٤٩٢ ، حدث فى نفس الوقت الذى حدث فيه اكتشاف أمريكا ، فصرف هذا الحادث بدوره أقوى عناصر سكان أسبانيا

إلى أعظم مغامرات التاريخ ، ولقد لقى طرد اليهود الذى حدث فى هذه السنة قبولا لدى شيوخ المسيحيين ، فى حين لم يلق إخراج الموريسكيين[١] (وهم المسلمون الأسبان الذين اعتنقوا المسيحية بأى سبيل) تأييداً من غالبية السكان المسيحيين ، ولما كانت البلاد قد حرمت بهذا العمل فى مستهل القرن السابع عشر كل صناعها المهرة و بضعة آلاف من زراعها دفعة واحدة ، لم يكن لأسبانيا مفر من الاضمحلال .

ولكن جوار المسلمين كانت له فائدة واحدة على الأقل ، وهى أنه أوجد عند الأقليات القليلة الحظ من الثقافة روحاً من التسامح ندر وجودها فى القرون الوسطى ، فبينما نجد الصليبيين الفرنسيين الذين أعانوا الفونسو الثامن على النصر فى موقعة لاس نافاس دى تولوزا[٢] سنة ١٢١٢ يتخلون عنه ساخطين حينما

---

(١) اسم يطلق على المسلمين الذين ظلوا فى أسپانيا بعد سقوط غرناطة فى ٢ يناير سنة ١٤٩٢ ، ولم يحدثنا عنهم من المؤرخين المسلمين إلا المقرى فى « نفح الطيب » ولقد لبثت أغلبية المسلمين الذين وقعوا فى حكم الأسبان محتفظة بدينها وكان أكثرها فى أرغونة وبلنسية وقد بدأ اضطهادهم من حوالى سنة ١٤٩٩ — أى بعد سقوط غرناطة بسبع سنوات — ولما اشتد بها الأمر انفجرت ثورتها فى جبال البشارات ، وكانت نتيجة هذه الثورة أن خيرت بين اعتناق المسيحية أو ترك أسبانيا ، ثم ثارت مرة أخرى سنة ١٥٦٨ ، ولم تخمد ثورتها إلا بعد سنين عديدة ، وأخيراً فى سنة ١٥٨٥ صرح فيليب الثالث باخراجهم من أسپانيا ، فعبر البحر منهم نحو نصف مليون (المعرب)

(٢) حوالى سنة ١٢١٢ اضمحلت قوة المرابطين فى أسپانيا فبدأت

وجدوه يعامل المسلمين المغلوبين برفق ، إذا بنا نرى بدرو الثانى يموت على حرب الألبجنستيين[1] الزنادقة ، ونرى عدداً من حكام قشتالة يحيطون أنفسهم بعلماء المسلمين ويستخدمون مهندسين مسلمين ، ويستمعون إلى موسيقيين مسلمين ، ويستمتعون بخير ما فى الثقافة الإسلامية ، ولكن استمرار الحروب الدينية مع المسلمين أشعل العاطفة الدينية وزادها مرارة فى نهاية الأمر ، ونتج

= القوى المسيحية تتقدم نحو الجنوب ، ولكن الموحدين أنقذوا الدولة الاسلامية وعبروا إلى شبه الجزيرة وانتصروا على ملك قشتالة انتصاراً باهراً سنة ١١٩٥ م . فلما بلغ الخبر البابا أنسنت الثالث أهمه الأمر ، وقام بحركة واسعة النطاق للدعاية ضد المسلمين ، فاتحدت قوات المسيحيين حتى لقد تقدم أمراء فرنسيون كثيرون للاشتراك فى هذه الحرب الصليبية الغربية ومن هنا تكونت جبهة مسيحية قوية قوامها ملكا ليون وقشتالة وانضم إليهما ملك نافار وطائفة كبيرة من الفرسان المسيحيين ، واستطاعوا بذلك أن ينتصروا على الموحدين فى لاس نافاس دى تولوزا سنة ١٢١٢ م ، وإلى هؤلاء الفرسان الفرنسيين الذين اشتركوا فى تلك الواقعة يشير المستر ترند (المعرب)

(١) جماعة قامت بحركة زندقة فى جنوبى فرنسا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، ولم تكن مدينة « البى » التى تنسب إليها هذه الحركة هى مركز الحركة بل كان مركزها فى تولوز ، ولكن هذا الاسم أطلق عليها من أواخر القرن الثانى عشر ، وقد يسمون البورج Bourges نسبة إلى بلغاريا التى يظن أن هذا اللون من الزندقة قد انتقل منها إلى جنوب فرنسا ، ولم تكد حركتهم تشتد حتى سارعت الكنيسة بتوجيه قواتها للقضاء عليها ولكن أمراء اكيتانيا وغيرهم من أمراء الجنوب شدوا أزر الحركة فلم تخمد بسرعة ، فلم تجد الكنيسة بداً من توجيه كل قواتها من جيوش ومنشورات ومحاكم تفتيش حتى استطاعت ان تقضى على حركتهم تماماً حوالى منتصف القرن الثالث عشر . (المعرب)

من هذا أن اشتد ساعد رجال الدين حتى أنهم لم يبلغوا من القوة في بلد من بلاد أوروبا مبلغهم في أسبانيا ، إذ وقعت البلاد في قبضة أقلية كنسية أنزلت مصالح أسبانيا في المحل الثاني حتى قيل « إن أسبانيا ضحت بحريتها و بعظمتها كشعب في سبيل الكاثوليكية ».

« حين مات الإسلام في الأندلس ، كان في موته تسمم لأسبانيا ، ولم يلبث فرديناند و إيزابلا أن سقطا فريستين لهذا السم ، فأصابا بلادهما في الصميم وهما لا يشعران : فبدءا بترك التسامح التقليدي الذي درج عليه ملوك قشتالة وأرغونة ، وسيطرت عليهما أفكار الأقلية الكنسية وميولها . وحاولا أن يوحدا مملكتيهما المفككتي العرى بتحول الوحدة الوطنية إلى وحدة دينية أكثر منها سياسية . سار فيليب الثاني في طريقه متأثراً بالأقلية الكنسية تأثراً شديداً ، فأخرج سياسة فرديناند و إيزابلا عن حدودها حتى بلغ حد التعصب والسخف ، واقتفى أثره من تبعه من الملوك حتى قضوا في بضعة قرون على زهرة الفكر الأسباني ، التي كانت هي التراث الوحيد المقبول الذي خلفه الإسلام لأسبانيا »[١] .

تلك هي دعوى المحدثين من مؤرخي الأسبان . أما الثابت

---

(١) Revista de Occidente VII no 70 P 28 April 1929. مجلة الغرب المجلد السابع العدد ٧٠ ص ٢٨ ابريل ١٩٢٩

الذى لا يرقى إليه الشك فهو أنه فى حين كانت أوروبا ترزح تحت نير الجهل والفساد ، كان المسلمون الأسپان قد أقاموا حضارة زاهرة وحياة اقتصادية منظمة . إذ لعبت أسپانيا الإسلامية دوراً مهماً فى تطور الفن والعلم والفلسفة والشعر ، واتسعت دائرة تأثيرها حتى تجلى هذا التأثير فى أرفع أعلام الفكر المسيحى فى القرن الثالث عشر ، أى عند توما الاكوينى ودانتى ، وكانت أسپانيا فى ذلك الوقت — للمرة الأخيرة فى التاريخ — مشعل النور فى أوروبا .

ولكن ، من كان حملة المشعل ؟ لقد درج الناس على أن يسموهم « المور[1] » أو العرب ، ولكن مثل هذه التسمية فيها تجوز كبير ، لأن طارق بن زياد قائد أول حملة موفقة على أسپانيا لم يكن عربياً بل كان بربرياً ، وكذلك كان معظم أصحابه ، إذ تذكر المصادر التاريخية أن البربر كانوا سبعة آلاف وأن العرب

---

(١) اسم غامض يطلق فى الكتب الافرنجية على العناصر التى تسكن شمال إفريقية ، واصل اللفظ فينيقى ، إذ أن سكان شمال إفريقية كانوا يسمون عند الرومان Mauri وعند الاغريق Μαύρουσιοι وفى الاسپانية مورو Moro ، ومن ثم أطلق هذا الاسم على العرب والغزاة المسلمين الذين كانوا فى أسپانيا ، وقد انتقلت الكلمة بهذا المعنى إلى كل اللغات الأوروبية كالفرنسية Maures والانجليزية Moors والألمانية Mauren . وأطلقت طوال عصر الاسترداد على المسلمين الذين ظلوا فى أسپانيا حتى طردوا نهائياً سنة ١٦١٠ م ، وقد أخذت الكلمة معنى « مسلم » فيما يتصل بشمال غربى إفريقية ومن ثم اشتقت منها صفات مثل Moorish أى إسلامى (المعرب)

كانوا ثلاثمائة . وكذلك كانت القوة التي أقبلت في العام التالي سنة ٧١٢ م مع موسى بن نصير ، خليطاً من العرب (من مختلف أجزاء بلاد العرب) والشآميين والقبط والبربر ، ومن الميسور الوقوف على توزيع تقريبي للعرب في أسبانيا بعد الفتح مباشرة أو بعده بزمن طويل ، بدراسة الوثائق القديمة وأسماء البلاد الحديثة (خصوصاً في مملكة بلنسية) . وقد حمل الفاتحون معهم أسماءهم وخصوماتهم القبلية التي عملت عملها في أسبانيا بنفس المرارة التي كانت تعمل بها في موطنها الأصلي ، ودخلت أسر كثيرة مسيحية في الإسلام ولهذا ترك أكثرها وبعض من بقي منها على المسيحية أسماءها مصحوبة بكلمة بني أو بنو .

كثر التزاوج بين المسلمين والمسيحيين ؛ تزوج عبد العزيز ابن موسى بن نصير وغيره من قادة الحملة من عائلة وتزا[1] وهو آخر ملك شرعي لأسبانيا القوطية ، وأصبحت أمهات الجيل التالي — مسلمين أو مسيحيين — أسبانيات ؛ وأصبح مسلمو

---

(١) وتزا أو وتكا هو آخر ملك قوطي شرعي لأسبانيا وقد اعقبه لذريق على العرش وشرد أولاده ، فلما أقبل العرب على أسبانيا أحب لذريق أن يكتسب عطف أبناء وتزا فدعاهم للاشتراك معه في صد الغزاة فتقدموا للمساعدة ولكن عن غير رغبة بطبيعة الحال . فلما انهزم لذريق وقتل ، انضم أبناء وتزا للعرب وصاروا حلفاءهم ، بل إن عبد العزيز بن موسى بن نصير تزوج إحدى بنات وتزا المسماة ايلونا Egilone فكانت له معها قصة طريفة جداً وهي التي يسميها مؤرخو العرب بأم عاصم (المعرب)

الأجيال التالية أميل إلى أن يتخذوا أمها ت أبنائهم من أولئك الأسيرات الشقراوات اللواتى كان يؤتى بهن من شمال أسبانيا عن أن يتخذوهن من بنات جنسهم ، أو اتخذوهن زيادة عليهن وقد درس الأستاذ ريبرا سجلات سوق الرقيق فى قرطبة فى فترات متعددة(١) ، واستبان أن شراء الجارية لم يكن بالعملية البسيطة التى نتصورها ، بل كان من الواجب أن تتم بحضور كاتب عقود ، وكانت الأسباب التى تطلب من أجلها الجارية تبين وتوضع موضع الاختبار . وتمتعت النساء فى ظل الأمويين فى الأندلس بنصيب من الحرية وحظ من الاعتبار أكبر مما كن عليه فى ظل العباسيين فى بغداد . ولقد كان من المرغوب فيه أن تكون الجوارى اللاتى يراد منهن أن يكن أمهات لأبناء الأسر الشريفة بيضاوات بل جليقيات إن أمكن ، فانتهى الأمر بتناقص صفاء العنصر العربى بالتزاوج مع الأسبانيات فى كل جيل ، على الرغم من أن النسل ظل يحمل أسماء الآباء الذكور ، بل إنه كلما زاد عدد الأسماء العربية التى يحملها الرجل منهم قلت نسبة الدم العربى فى عروقه ، فليس من الصواب على ذلك أن نقول إن كل المسلمين فى أسبانيا كانوا عرباً وإن كل المسيحيين

---

(١) Julian Ribera, Disertaciones y opùsculos. vol I pp. 17—25 Madrid 1928.

كانوا رومانا أو قوطاً ، و إن جميع الرومان والقوط فروا زمن الفتح للاعتصام بالشمال ، و إن حرب الاسترداد كانت صراعاً مستمراً مدى ثمانية قرون بين القوط اللاتينيين فى الشمال ، والعرب الأندلسيين فى الجنوب .

أصبح معظم المسلمين الأسبان من أهل الجيـــل الثالث أو الرابع بعد الفتح ، يتكلمون لغتين ، سواء فى ذلك الذين انحدروا من أصل عربى (وكانوا أقلية فى ذلك الوقت) أو الذين انحدروا من أصل أسبانى مسيحى : فكانوا يستعملون إلى جانب العربية (التى كانت هى اللغة الرسمية) رطانة لاتينية دارجة ، وقد كان المستعربون[١] من المسيحيين الذين ظلوا يعيشون فى حكم

---

(١) تسمية تطلق فى العصور الوسطى على طائفة من المسيحيين الذين كانوا يعيشون فى حكم المسلمين ويحملون طابعاً إسلامياً أسبانيا ، وقد ظل هؤلاء يتمتعون طوال الحكم الاسلامى بالتسامح والعدل حتى زمان المرابطين والموحدين ، وقد كانوا سبباً من أسباب الاضطراب فى أسبانيا الاسلامية وقاموا بثورات متعددة ، من أهمها ثورة المستعرب عمر ابن حفصون التى ظهر أن أسبابها لم تكن سياسية فحسب بل دينية كذلك ، وقد كان بعض هؤلاء يجترئون على مقام الرسول فى قرطبة نفسها فكانوا يعدمون وكان يحركهم الى هذه الحركات رهبان متعصبون مثل يولوجيو والفارو Eulugio, Alvaro وانتهى الأمر بأن أعلنت الكنيسة نفسها استياءها من مثل هذه الحركات ، ولم يأت القرن العاشر حتى كان المستعربون على تمام الوفاق مع المسلمين وابتدأوا يتأثرون تأثيراً قويا بالثقافة الاسلامية وتحدثوا العربية . (المعرب)

العرب ، يستعملون هذه اللهجة ، وقد روى لنا الخوشانى فى « تاريخ قضاة قرطبة »[١] كيف كان استعمال الرطانة اللاتينية شائعاً ، ويظهر أنها كانت جارية على ألسن كل الطبقات فى قرطبة ، وفى الواقع كان الناس يتكلمون بلغات أربع فى أسبانيا الإسلامية :

١ — العربية القديمة ... ... لغة رجال الأدب .

٢ — العربية الدارجة .. ... لغة الإدارة والحكومة .

٣ — اللاتينية الكنسية ... ترتيل دينى يصاحب نوعاً معيناً من العبادة .

٤ — اللهجة الرومانية[٢] ... وهى مأخوذة فى الأغلب عن اللغة اللاتينية التى كانت جارية على الألسن فى العصور المتأخرة وقد قدر لها أن تصبح (بعد أن سميت الرومانسية القشتلانية — أو الأسبانية) إحدى اللغات الدولية الكبرى ، إلى جانب الإنجليزية والعربية .

---

(١) Historia de los Jueces de Cordoba. Text, translation and introduction by Julian Ribera (Madrid 1914) نشر الأصل مع ترجمة له ريبرا : مدريد ١٩١٤ .

(٢) أى المشتقة من اللاتينية كالإيطالية والأسبانية والبرتغالية والبروفنسية والفرنسية والرومانية . (المعرب)

(٣) R. Menendez Pidal, Origines del Espanol p 442 (Madrid 1929) منندز بيدال « أصول اللغة الأسبانية » ٤٤٢ : مدريد ١٩٢٩ .

كان من المتعسر فى بادىء الأمر على الأمويين من أهل شبه الجزيرة أن يتعلموا كيف يعبرون عن أفكارهم بأية صورة من صور العربية ، وفى القرون الأولى التى أعقبت الفتح كان هناك عدد كبير من المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً ، بلغ من جهلهم باللغة العربية أن كان من المتعذر تلقينهم قواعد الإسلام الأساسية ، بل إن ولاية من لا يتكلم العربية للقضاء لم تكن بالأمر المستغرب فى القرون المتأخرة ، وكان عبد الرحمن الثالث ورجال بلاطه يتندرون بالكلمات الغريبة التى كانت العامة يستعملونها . وقد روى الخوشانى ، أنه كان فى قرطبة فى ذلك الوقت رجل اسمه ينير (جنر)[1] — وهو اسم لا ينطقه إنسان ملم تمام الإلمام بتطور الأسپانية الحديثة إلا بشىء من الدهشة — يتحدث الرومية فقط (الأعجمية) ، ولكنه كان رفيع المنزلة ، لنبله وإخلاصه ، بحيث كانت شهادته لا تحتمل الشك عند القضاة ، وكان محبباً إلى أهل قرطبة لفضائله وتمسكه بالعقيدة الإسلامية السنية ، وقد حدث ذات يوم أن دعاه الشرطة ليدلى بشهادته فى قضية ضد أحد القضاة ، فقال بالأعجمية : « إننى لا أعرفه — أى القاضى — ولكنى سمعت الناس يقولون عنه إنه . . » ثم استعمل اللفظ العربى الذى سمعه وأعوزه النطق به صيغة مصغرة له

---

(١) Yanair -- Giner .

بالأعجمية ، فسر الأمير (رحمه الله) سروراً عظيماً حينما نقلت إليه كلمة الرجل وقال : « لم تكن مثل هذه الكلمة لتصدر عن هذا الرجل الأمين إلا عن صدق[1] » ثم أمر بطرد القاضي فى الحال .

المستعربون والثقافة الإسلامية :

كان عدد عظيم من مسلمى أسبانيا من أصل أسبانى ، ولم تكن اللغة العربية سهلة الفهم بوجه عام ولا جارية على ألسن الجميع ، وقد وصف سائح من المشرق وهو المقدسى عربية أسبانيا بأنها « غامضة وصعبة الفهم » . وعلى الرغم من ذلك كله فإن تراث الإسلام كان فى نمو مطرد ، لأنه إذا كان المثقفون من المستعربين يتحدثون لغتين ، فقد كانت الأغلبية أمية ، وكان القليلون منهم ، الذين يستطيعون القراءة والكتابة يفضلون أن يستعملوا العربية على اللاتينية . كانت هذه الأخيرة لغة جافة صعبة الكتابة إذا قيست إلى العربية ، وكان الأدب اللاتينى المتداول خلواً من الجمال ، فلا غرابة إذن إذا وجدنا فى قرطبة

---

(١) J. Ribera; loc. cit., P 118 and Arabic text P. 97.

جوليان ريبيرا نفس المصدر المشار إليه ص ٤٠ ، ص ١١٨ وفى النص العربى ٩٧ .

قسيساً لا يؤنب رعيته على قلة إيمانهم بقدر ما يؤنبهم على تفضيلهم الشعر والنثر العربيين على قصص الآباء القديسين ، ثم إن المسلمين أدخلوا صناعة الورق ، وأصبح إخراج الكتب بالعربية أسرع وأقل نفقة من إخراجها باللاتينية .

كانت قرطبة فى القرن العاشر الميلادى أكثر المدن الأوروبية حضارة ، وكانت فى ذلك الحين مثار إعجاب العالم ، — مثلها فى ذلك مثل فينا بين ولايات البلقان — وكان الرحالة القادمون من الشمال يتسامعون بين الخشوع والرهبة بأخبار المدينة التى كان بها سبعون داراً للكتب وتسعمائة حمام للجمهور . وبلغ من ارتفاع شأن هذه المدينة أن حكام ليون ونافار وبرشلونه ، كانوا يقصدون إليها كلما مست بهم الحاجة إلى جراح أو مهندس معارى أو قصار أو مطرب كبير ، ومثال هذا ما حدث من أن توتا Tota ملكة نافار وفدت بولدها سانكو البدين لتعالجه من السمنة فى قرطبة ، فأشير عليها بأن تقصد طبيباً يهوديا ذائع الصيت ، فقصدته ، ولم يكن علاجه ناجعاً فحسب بل إن الحكومة استخدمته ليفاوض الملكة فى عقد معاهدة خطيرة .

ولكن الأمر الذى كان يثير خواطر الرحالة أكثر من سواه ، هو قصر الصيف وأخباره فى مدينة الزهراء[١] ، على

---

(١) بنيت مدينة الزهراء سنة ٩٣٦ م . بناها عبد الرحمن الثالث وأنفق

ثلاثة أميال غربي قرطبة : تلك المدينة التي تبدو — حتى في كتابات المقري — التي كتبت بعد ذلك بزمن طويل والتي تسودها روح الاعتدال — أقرب إلى أن تكون قصراً خياليا من قصور ألف ليلة منها إلى مجموعة من الأبنية لم يعثر الحفارون في أيامنا هذه منها إلا على أشياء لا تعدو كثيراً مجاري المياه[1] .

لم يمض على إنشاء مدينة الزهراء خمسون عاماً حتى رفرف عليها الخراب ، وكان معنى سقوط الخلافة أن ثقافتها ، أو بعض هذه الثقافة على أي حال ، أصبح في متناول الفاتحين . كان القرن العاشر عصر حكومات الدويلات الاسلامية أو ملوك الطوائف (بالاسبانية Reyes de taïfas) وعلى الرغم من أن أشبيلية :

= عليها اسم جارية من جواريه ، وقد ظل عشرة آلاف عامل يبنونها مدى خمسة وعشرين عاما متوالية ، فلما تمت أصبحت درة من درر العمارة في ذلك الوقت ، وقد اهتم عبد الرحمن بتشجيع السكنى فيها ، فجعل لكل من يسكن أربعمائة درهم . وكان قصر الصيف أجل ما فيها إذ كان مقام الخليفة ، وبلغ من عظمته أن قسم الحريم وحده كان يضم ستة آلاف جارية ، وقد خربت في ثورة بعد خمسين سنة فقط فلم يخطىء على ذلك أحد الكتاب اذ سماها « بومبيه » في مقال كتبه في التيمس في ٢٨ ديسمبر سنة ١٩١٠ .
ونجد حديثا وافيا عن فنها المعماري في كتاب :

Hispano-arabic art at Medina Az-zahra by Band E. M. Whishaw "Burljngton Magazine„ Aug-1911.
(المعرب)

(١) فيلاسكويز بوسكو « مدينتا الزهراء والمرية » مدريد ١٩١٢
R, Velàsquez Bosco Medina Azzahra y almariyia (Madrid 1912).

تكن فى عصر بنى عباد (الذين منهم المعتمد الشاعر) أقل ازدهاراً من قرطبة فى القرن التاسع ، فإن الدول الإسلامية كانت فى القرن العاشر أوسع صدراً لمسيحيي الشمال ، فامتد تأثيرها الثقافى فى الوقت الذى اضمحلت فيه سياسيا ، وكانت الثقافة الإسلامية آخذة فى الانتشار فى الشمال ، بسبب هجرة المستعربين فى زمن الاضطهاد الذى ساد فى حكم الدولتين البربريتين المعروفتين بالمرابطين والموحدين بين عامى ١٠٩٠ و ١١٤٦ م على الخصوص ، وهنا ظهر التعصب الدينى لأول مرة فى تاريخ أسبانيا ، ومن الغريب أن يتوافق ظهوره عند الفريقين على زمان واحد على التقريب ، إذ أعلنه فى الجنوب البربر المتعصبون للدين وحمل لواءه فى الشمال الرهبان الكلونيون[١] . وجد المستعربون المقيمون

---

(١) كلونى مدينة فى شرق فرنسا فى إمارة برغنديه ، أسس فيها دير سنة ٩١٠ م لا سلطان للنبلاء ولا لأصحاب الأقطاعيات عليه ، وإنما هو خاضع للبابا وحده . وقد سدر أصحابه فى سبيلهم محافظين على قوانينهم واستقلالهم فأقاموا أنظمة الرهبنة فى أوروبا بعد أن كانت قد اضمحلت وفسد أمرها . واضطربت جماعات الرهبان . ويشترك الكلونيون مع غيرهم من هيآت الرهبان فى العصور الوسطى فى أنهم كانوا يعملون ليكسبوا عيشهم ولا ينقطعون للعبادة ويعيشون من التسول كالفرنسكان مثلا ، ولكنهم كانوا أميل للعمل الفكرى دون العمل اليدوى الذى نص عليه القديس بندكت فى حركته التى قام بها لاصلاح الأنظمة الكنسية فى القرن الخامس المسيحى ، والى هذا الاتجاه التفكيرى يرجع أثر الكلونيين وعلاقتهم بتراث الاسلام .

(المعرب)

فى بلنسية أنه من المستحيل عليهم أن يعيشوا فى ظل المرابطين ، وحينما هجرت شمينه Jimena المدينة سنة ١١٠٢ بعد موت السيد نقل المستعربون كلهم إلى قشتاله ، ثم هاجرت بعد ذلك جماعات أخرى . وساءت حال المستعربين فى عصر الموحدين (١١٤٣) ، إذ أصدر الخليفة عبد المؤمن مرسوماً بإجلاء المسيحيين واليهود الذين أبوا أن يدخلوا فى الإسلام ، ومن الغريب أن يكون هذا العصر — عصر سلطان البربر فى أسپانيا من سنة ١٠٥٦ إلى ١٢٦٩ تقريباً — هو بعينه العصر الذى ظهر فيه كثيرون من أعلام الثقافة الإسلامية الاسپانية ، فظهر البكرى والادريسى الجغرافيان وابن زهر الطبيب فى عصر المرابطين ، وظهر فى عصر الموحدين الذين أعقبوهم ابن بجه وابن رشد وابن طفيل من الفلاسفة ، وابن العربى الصوفى المرسى ، وابن ميمون العالم اليهودى وابن جبير الرحالة .

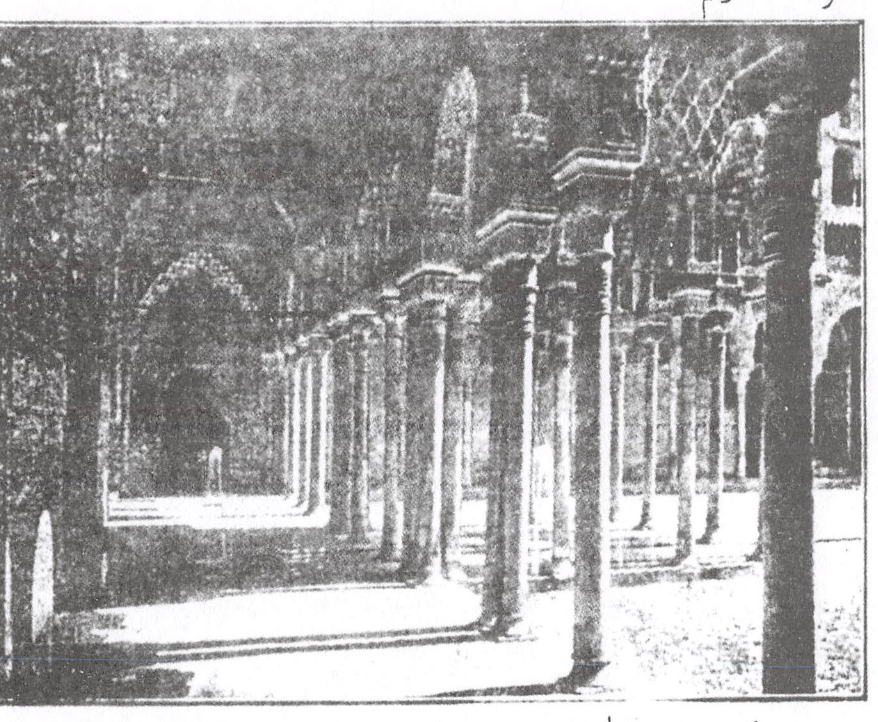
وقد نقل المستعربون المبعدون معهم بعض أساليب البناء وأزياء اللباس وجانباً من العادات والاصطلاحات (كقولهم Quem Deus salvet, cui sit beata requies, que Dios mantenga.(١)

أما تراث الحضارة العملية الإسلامية التى وجدت فى أسپانيا فى ذلك العهد ، فقد انتشر فى جميع أنحاء أسپانيا بواسطة الفتوح

---

(١) عن منندز بيدال ، نفس المصدر المشار إليه فى هامش ٣ ص ١٤

اللوحة رقم « ٢ »



(شكل ٢) — الحمراء — رواق فى بهو السباع — تصوير آركيف ماس

المسيحية ، فى النصف الأول من القرن الثالث عشر التى انتهت بدخول عدد كبير من صناع المسلمين فى حكم المسيحيين ، وكانت نتيجتها فتح باب الدراسات الإسلامية على مصراعيه لأوروبا كلها على يد وسطاء من اليهود ، بسقوط طليطلة سنة ١٠٨٥ . وانتشرت هذه العلوم بسرعة عظيمة بعد سقوط قرطبة سنة ١٢٣٦ وأشبيلية سنة ١٢٤٨ ، ويمكننا القول بأن تراث الإسلام قد انتهى بسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ، إلا من حيث صناعة الخزف وبعض الفنون الفرعية .

هذه النهضة العربية التى سبقتها نهضة فرنسية ، أعقبتها نهضة إيطالية ثم انتهى عصر التأثير العربى .

فن العمارة عند المستعربين والمدجنين (١)

تناولنا فن العمارة الإسلامية بالتفصيل فى فصل آخر فنكتفى الآن بإجمال هذا الموضوع فنقول : إن المسجد الجامع فى قرطبة يمثل عصرى الأمارة والخلافة (٢) (ش ٧٧) ، وعصر ملوك

---

(١) هم المسلمون الذين دخلوا فى طاعة المسيحيين بعد أن عادت البلاد الى يد المسيحيين ، وقد ظلوا يتمتعون بالتسامح زمانا طويلا حتى بدأ القسس يحرضون عليهم الاسبان ، فحرم عليهم ممارسة شعائر دينهم ، وكثرت عليهم الأغلال والرقابة والضرائب . حتى اضطروا الى الفناء فى المجموعة المسيحية شيئا فشيئا . (المعرب)

(٢) يطلق عصر الأمارة فى تاريخ العرب فى أسبانيا على الفترة الواقعة

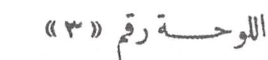
الطوائف تمثله الآثار الباقيــة والأنقاض القليلة فى الجعفرية بسرقسطة ؛ أما عصر الموحدين فيمثله برج جيرالدا وأقدم أجزاء الكازار (The patio del yeso) فى أشبيلية ؛ بينما تمثل الحمراء (ش ١) وقصر جنة العريف عصر بنى نصر فى غرناطة (صورة الكتاب الأولى) .

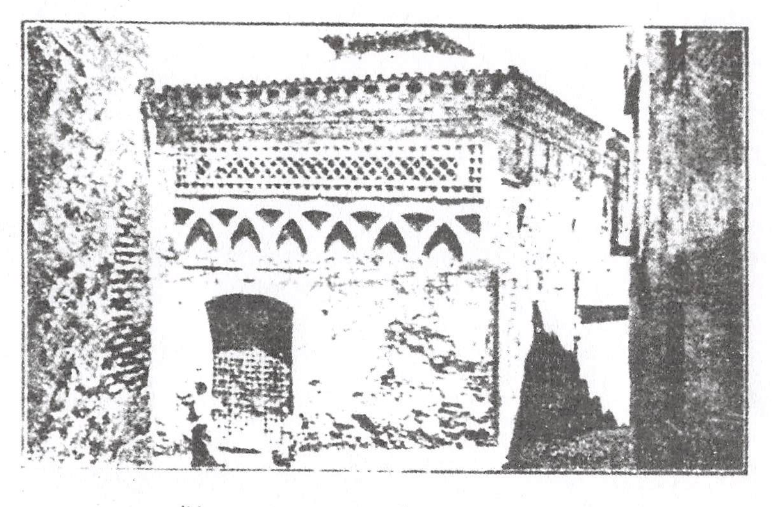
وهناك طرازان آخران يثيران اهتمامنا لأنهما يجمعان خصائص الفن الأسبانى ، وهما طراز المستعربين وطراز المدجنين .

ففى طراز العمارة المستعربى ، ثورة على أساليب العمارة الإسلامية من بعض الوجوه ، ولو أنه لم يسلم من تأثير طراز العمارة الإسلامية فى جنوبى الأندلس ، أن كان هذا الطراز الأخير أقوى وأكثر تقدماً . ويرجع طراز المستعربين فى أصله إلى طراز معمارى كان شائعاً فى أسبانيا قبل الفتح العربى سنة ٧١١م ، واتخذته الممالك المسيحية طرازاً مثاليا تنسج على منواله من ذلك الفتح إلى أن أدخل الفن الرومانسى [١] فى أواخر القرن الحادى عشر .

بين الفتح العربى سنة ٧١١ م — ٩١٣ م و ٩٢ هـ و ٣٠٠ هـ . وقيام الخلافة الأموية على يد عبد الرحمن الناصر ، أما عصر الخلافة فهو عصر خلفاء الدولة الأموية الأندلسية التى تبدأ سنة ٣١٧ هـ — ٩١٣ م وتنتهى سنة ٤٠٧ هـ وسنة ١٠١٦ م ويعقبها العصر الثالث وهو عصر ملوك الطوائف . (المعرب)

(١) هو أسلوب فنى من أساليب العمارة ، نشأ عقب اضمحلال الفن الرومانى مباشرة ، وقد بدأ الاضمحلال حوالى عصر الامبراطور قسطنطين


اللوحة رقم «٣»



(شكل ٣) — قرطبة — كريستو دى لالوز

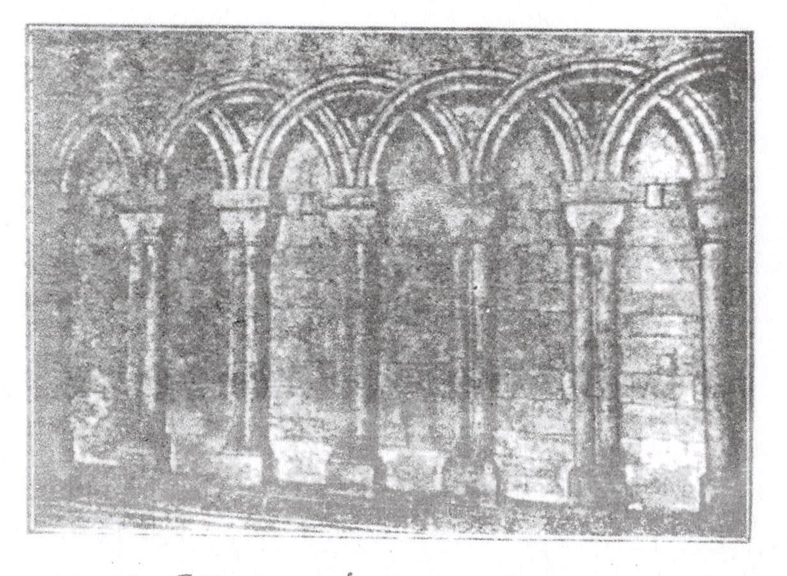
ويعتبر فى ذاته فرعاً ثانياً للفن البيزنطى على الرغم مما يبدو فيه من المظاهر التى نراها فى العمارة الإسلامية كالنوافذ المزدوجة (الشماس Ajimes) والعقد الذى على هيئة حدوة الفرس ، وتاريخ هذا العقد العربى مسألة دقيقة طريفة جدا ، إذ أنه لا يوجد فى المبانى الإسلامية فحسب بل فى كنائس المستعربين كذلك ، وقد زعم بعض الناس أن نفراً ممن هاجر من مسيحيي قرطبة — وكان أغلبهم من القسس — جلب معه إلى شمال شبه الجزيرة أساليب وأفكاراً تفوق ما كان موجوداً هناك ، منها أساليب جديدة للبناء ، بدليل أننا نجد فى الكنائس الصغيرة التى ترجع إلى ذلك العهد معالم تشهد بتأثير قرطبة ، وقد يحسب الناظر إليها أنها بيزنطية الأصل ، ولكن تأثير قرطبة لا يخفى فى بناء العقود وطريقة عمل الأقبية (مثل كنيسة سان ميجل دى إسكالادا San Miguel de Escalada التى بناها القسس المطرودون من العاصمة الاسلامية سنة ٩١٣) . بيد أن قرطبة لم تبتدعه ابتداعاً ، إذ لا شك فى أن هذا العقد كان موجوداً فى أسبانيا قبل الفتح العربى ، بدليل ما نراه منه على شواهد القبور الباقية من أواخر العصر الرومانى ، وسرعان ما عرف المسلمون

(٣٥٠ م) وقوامه الأبواب المستديرة ، وقد ازدهر زمانا حتى قضى عليه الفن القوطى فى القرن الثانى عشر الميلادى . (المعرب)

سبل الاستفادة من هذا العقد وقدروه قدره وعرفوا تأثيره الجميل وحسن منظره المعارى والزخرفى ، فأقبلوا عليه إقبالا عاما ، وتوسعوا فى تقويس الجوانب وسدوا نصف فتحة العقد فى بعض الأحيان . ويتجلى تأثير قرطبة بما فيه عقد حدوة الفرس ، فى مخطوطات المستعربين المذهبة (مثل شروح بياتس للمؤلف ليبانا Beatus of Liébana) بينما توجد فى المخطوطات اللاتينية الأخرى التى توجد على هوامشها شروح بالعربية تفسر معانى الكلمات اللاتينية ، أما أعظم ما ابتكرته قرطبة وقدمته لفن العمارة فهى طريقة عمل الأقبية التى تقوم على عقود متقاطعة ، وأضلاع متعارضة ظاهرة ، وهذه الطريقة تحل المعضلة الأساسية فى فن العمارة ، ونعنى بذلك معضلة عمل الأسقف ، وذلك بنفس الطريقة التى اتبعت فى العمارة القوطية التى ازدهرت بعد ذلك التاريخ بقرنين من الزمان .

ولم تلبث الأشكال المعارية التى ظهرت وتطورت فى قرطبة أن انتقلت إلى طليطلة وسرقسطة حيث نراها واضحة فى أبنية جميلة من الآجر ، فنجد فى داخل كنيسة كريستو دى لا لوز Cristo de la Luz البديعة فى طليطلة — التى حولت إلى مسجد إبان العصر الإسلامى ، والتى كانت فى أصلها كنيسة قوطية غربية ، وينبئنا نقش على واجهة البناء بأن مهندساً مسلماً رممها وأصلحها سنة ٩٨٠ م — صفا من البوائك المسدودة فوق

اللوحة رقم « ٤ »



(شكل ٤) — بوائك مسدودة ذات أقواس متعارضة فى كنيسة درهام

الجدران وصفوفاً من العقود الصماء التى لا توصل إلى شىء ، ويقال إن هذا كان أول استعمال لها ، وأن استعمالها الثانى كان فى كاتدرائيتى درهام (سنة ١٩٠٣ ش ٣) ونوروتش (سنة ١١١٩) ، وقد أصبحت الدهاليز المتقاطعه المزخرفة بدعة محببة إلى الصناع المسلمين بعد أن دخلوا فى طاعة المسيحيين .

وكان القوم المعروفون بالمدجنين هم الذين ابتكروا الطراز القومى الأسبانى ، ولعل هذا الطراز أن يكون أبرز وأهم ما ساهم به الأسبان فى أوروبا ، إذ توجد آثارهم متفرقة فى جميع أنحاء أسبانيا . وكانت طليطلة هى الوطن الأصلى لهذا الطراز . وفيها نجد تلك الأبراج الكنسية الجميلة المبنية بالآجر ، التى تضم أنواعاً مختلفة من البوائك المسدودة ، وقوام الزخرفة فى هذه الأبراج صفوف من العقود يعلو بعضها بعضاً ، وفى كل طبقة من طبقات الأبراج نوافذ تختلف فى الشكل عن نوافذ الطبقات الأخرى . وفى أرغونة نجد أبراج الكنائس منفصلة عنها انفصال المآذن عن المساجد فى العمارة الإسلامية ، وكانت تغطيها فى بعض الأحيان تربيعات من القاشانى البراق الملون ، وقد تحلى بالآجر . ونجد فى ترويل Teruel أربعة أبراج مبنية فى عرض الطريق تجتازها العربات من عقد فى أسفل البرج ، وفى قلعة أيوب Calatayud أبراجاً

مثمنة الشكل[1] وكذلك تعد الحنيات المبنية بالآجر فى كنائس المدجنين نماذج جميلة جدا للبناء بالآجر . ويعتبر الحائط الشمالى لأقدم الكتدرائيتين فى سرقسطة مثلا بديعاً لهذا النوع من الزخرفة ، وكان الصناع المدجنون يستخدمون لزخرفة الكنائس والدور فى كافة أنحاء أسبانيا ، ومثال صناعتهم يتجلى فى البهو البديع بقصر الانفنتادو Infantado فى وادى الحجارة . وكانوا يطلبون كذلك لعمل مظلات المقابر ومعابد اليهود ومثال ذلك ما ترى فى طليطلة فى المبانى المعروفة الآن باسم El-Transito و Santa Maria la Blanca فى بالرمو ، وقد بنى القصر المعروف بالكازار عمال مدجنون للملك بدرو القاسى ، بنوه على طراز إسلامى خالص ، وكان يستخدم لمقام الملك (وأصبح منذ إعلان الجمهورية متحفاً) .

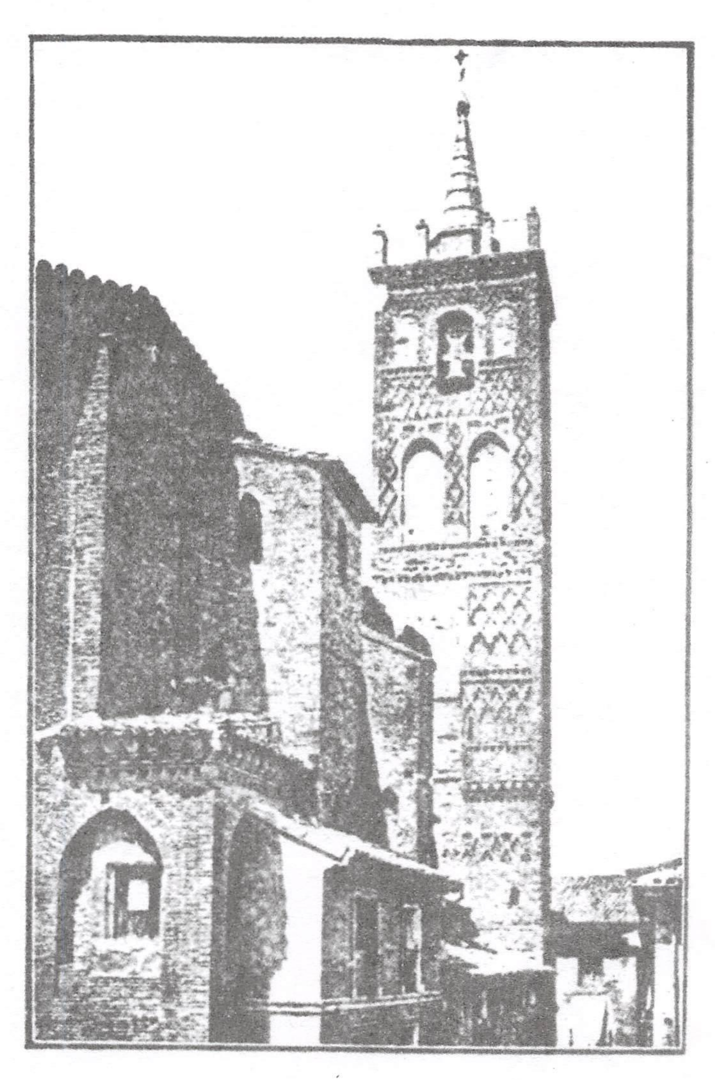
أشغال الخشب والخزفيات والمنسوجات والموسيقى

يتجلى نبوغ الصناع المدجنين فى أبلغ صورة فى الفنون الفرعية ، أى فى أشغال الخشب وصناعة الفخار والمنسوجات . إذ لا يوجد فى أوروبا كلها مثيل للسقوف الاسبانية المغطاة المسماة

---

(1) Bernard Bevan, The Mudejar Towers of Aragon (illustrated) Apollo IX no 53 may 1929

اللوحـــة رقم « ٥ »



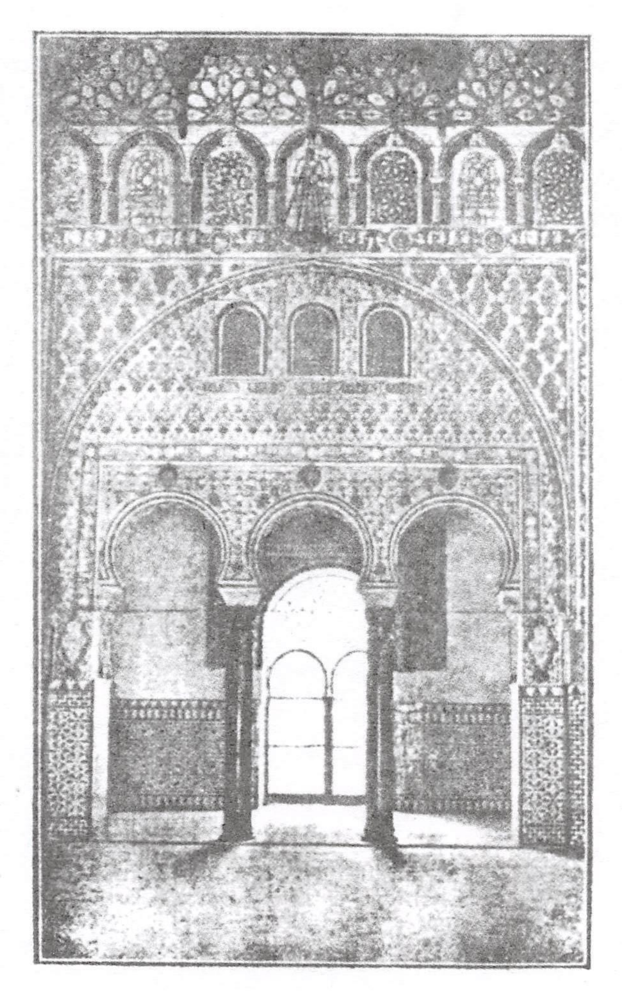
(شكل ٥) — البناء بالآجر عند المدجنين
برج سان جيل — سرقسطة

Artesonado - إذا استثنينا سقف الكنيسة المعروفة باسم Cāpella Palatina فى بالرمو (وهو من صنع المسلمين أيضاً) — ذلك أن أبوابها الداخلية التى صنعوها تعد آية فريدة فى الجمال . بل لا تزال المصطلحات الفنية للنجارة فى أسبانيا عربية . وهذه الأنواع المختلفة من تربيعات القاشانى (Azulejos) التى تشيع اليوم فى أسبانيا والبرتغال إنما هى من مخلفات المسلمين كما ينبىء اسمها (انظر ص ٢٠) وقد حدث بعد أن استرد المسيحيون البلاد من المسلمين ، أن استبدل الناس بالنماذج الهندسية والنقوش القديمة صوراً ورسوماً ملونة من تربيعات القاشانى (ش ٥) . وكان القاشانى يستعمل فى أشبيلية فى مذابح الكنائس والطرازينات balustrades والفوارات (حيث كان الماء ينبعث ببطء على حافة الحوض فيبتل الآجر ويصبح لامعاً دائماً) . وكان يستعمل فى الحدائق العامة كمقاعد ورفوف للكتب . (يعد إيجاد مكتبة عامة فى حديقة عامة ابتكاراً أسبانيا أصليا) ، أما فى البرتغال فقد استعمل القاشانى والصور القاشانية بشكل أوسع . حتى أننا لنجد فى إيفورا Evora كنيسة زينت جميعها من الداخل بالقاشانى الأزرق والأبيض .

وتتجلى صناعة المدجنين فى أسمى مراتبها فى الفخار الأسبانى العربى ذى البريق المعدنى ، الذى يعتبره الهواة بعد الخزف

الصينى مباشرة فى الجمال والقيمة . وأول ما ورد ذكره كان فى القرن الحادى عشر (فى طليطلة سنة ١٠٦٦ وقرطبة سنة ١٠٦٨)، ويصف لنا الادريسى صناعته فى «قلعة أيوب» قبل سنة ١١٥٤، وقد اشتهر بصناعته فى أسپانيا مكانان متباعدان جدا ، وهما مالقة ومانيسيس Manises فى مملكة بلنسية وهى الأشهر ، وترجع أقدم القطع الموجودة منه الآن إلى القرن الرابع عشر، وقد وجدت قطع أقدم من هذه بأربعمائة سنة فى حفائر مدينة الزهراء ؛ ولهذا الفخار العربى الأسپانى بريق معدنى متألق كالذهب . يتراوح لونه بين الياقوتى ولون عرق اللؤلؤ والأصفر المخضر ؛ وقد كانت أقدم أشكال الزخرفة بيزنطية ، ثم أدخلت عليها الحروف الكوفية المربعة بسرعة ، ثم أصبح من المستحسن أخيراً نقش كلمة « العافية » (بالأسپانية Alafia أى الرخاء والقدر (؟) والبركة) . وقد قيل إن هذه الكلمة أدخلها صناع الفخار بدلا من لفظ الجلالة ، حذراً من أن تكسر القطعة واسم الله عليها فينجم عن ذلك موت صانعها . وتوجد كلمة العافية .. بصفة أخص — على قدور العقاقير . وقد ابتكر صناع الفخار فى بلنسية أنواعاً أخرى من الزخرفة من نبات برى فى إقليمهم يقال له « الغالبة وبالأسپانية Algalaba » ، واستعملت لهذا الغرض أوراق العنب كذلك ، ثم اتخذوا الزنوك للزخرفة فى آخر

اللوحة رقم « ٦ »



(شكل ٦) — آجر ملون فى أسبانيا

بهو السفراء فى القصر

الأمر (ش ٦) ، وهذا الأمر الأخير يثبت أن الفخار الأسپانى العربى كان يصنع للباباوات والكرادلة ولأكبر الأسر فى أسپانيا والبرتغال و إيطاليا وفرنسا[1] ، وقد أشار أحد الكرادلة واسمه تشمينز Ximénez إلى هؤلاء الصناع بقوله : « إنهم فقرا إلى ما لدينا من إيمان ، ونحن فقراء إلى ما لديهم من صناعة »

ولم يكن الاقبال على الحرير الأسپانى العربى بأقل منه على الفخار الأسپانى العربى ، فقد كان يحفظ بعناية فى الكنائس على الخصوص ، حتى أنه عثر فى كنيسة كانتر برى على عدة حقائب حريرية صغيرة كانت تحفظ فيها الأختام الرسمية ، ترجع إلى المدة بين عامى ١٢٦٤ و ١٣٦٦ ، وهى مصنوعة من الحرير الأسپانى القديم ولا مثيل لها فى تعقيدها ودقة صنعها ، وزخارفها ناطقة لا يمكن الخلط بينها وبين أى زخارف أخرى ، ويرجع تاريخ أقدم ما لدينا من القطع الباقية إلى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل الثالث عشر ، ثم ظهرت رسوم جديدة خلال القرن الرابع عشر متداخل بعضها فى بعض بمهارة ودقة تفوق ما نراه فى القطع السابقة ، وقد بقيت هذه الأخيرة إلى ما بعد العصر الإسلامى فى أسپانيا ، وهى مظهر آخر لفن المدجنين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

(١) C. Van der Put, in Spanish Art, Burlington Magazine Monograph (1927) and separate studies.

واشتهرت قرطبـــة بصناعة الجلد المعروف بالقرطبي (Cordovan : Cordowain) ، وعلى هذا فيمكننا اعتبار شركة Cordowainer أو اسمها على الأقل جزءا من تراث الإسلام .

وقد صنع مجلدو الكتب المدجنون أشياء آية فى دقة الصناعة والجمال من الجلد فى السنوات الأخيرة ، وكذلك وفق صاغة الذهب المسلمون الأسپانيون إلى الشهرة ، وبذل صناع المعادن الأخرى جهداً لا يقل عما بذله صاغة الذهب فى صناعة مقابض السيوف الموشاة والنقش عليها ، وفى صناعة الحاجيات العادية كمفاتيح الحديد التى كانت تشكل أسنانها أحياناً على أشكال الحروف المتداخلة والكلمات المكتوبة بالكوفية المربعة .

وفى الواقع أننا لا نستطيع أن نفى الفنون الإسلامية الفرعية حقها من التقدير . والأمر على خلاف ذلك فى الموسيقى ، إذ قد بولغ كثيراً فى تقدير تأثير المسلمين فيها ، إذ أن التشابه الظاهر بين الموسيقى الشعبية التى تسمع فى جنوب أسپانيا ، وتلك التى تسمع فى مراكش وبعض البلاد الإسلامية الأخرى ذهب بالكثيرين مذاهب شتى من الخطأ ، إذ الحقيقة أن التشابه بينهما ينحصر فى كيفية التوقيع لا فى أساليب عزف الموسيقى نفسها ، وذلك بالرغم من أن هناك علاقة لا تخفى فيما يتعلق بالرقص وقياس الوقت المناسب لحركاته فى أسپانيا ومراكش الحديثتين ، مما

اللوحـــة رقم « ٧ »



(شكل ٧) — طبق أسبانى موريسكى
عليه كتابة مسيحية ظاهرة

دعا إلى القول بأن بعض النغمات العذبة التى نسمعها فى أغانى الموسيقيين بمدينة فاس قد جىء بها من غرناطة ، ولا خلاف فى أنه كان هناك موسيقيون مسلمون فى بلاط ملوك قشتالة وأرغونة فى العصر الوسيط إذ أن أسماءهم وصلت إلينا ، كما وصلت إلينا أسماء أمثالهم الانجليز والاسكتلنديين وغيرهم ممن جاء من بقاع أوروبية أخرى ، أما فى أواخر العصر الوسيط (فى عصر قسيس هيتا الكبير مثلا) فلم يكن المغاربة — كما وصفوا لنا — بأكثر من راقصين لا عازفين على آلات الموسيقى ، وإن كان كثير من الآلات قد جُلب إلى أسپانيا ، ومن ثم إلى أوروبا على يد المسلمين فى كثير من الأحيان ، فالعود هو The lute والقيثارة هى guitar (باليونانية κιθάρα) والرباب هى rebeck or ribible وهى آلة محببة إلى شوسر[1] ، وبالاسبانية rabel والبرتغالية rabeca ، ولا زال هذا اللفظ الأخير يطلق على القيثارة إلى اليوم فى البرتغال .

وتوجد فى شبه الجزيرة آلات موسيقية أخرى اشتقت أسماؤها من العربية ، مثل pandero و panderata الاسبانيتين

---

(١) جفرى شوسر ، شاعر انجليزى ولد فى لندرة حوالى ١٣٤٠ ميلادية ، وهو مؤلف « قصص كانتربرى » وهو أحد مؤسسى الأدب الانجليزى وأحد أعلام المدرسة القديمة فى هذا الأدب ، وقد توفى حوالى ١٤٠٠ م . (المعرب)

المشتقتين من كلمة بنـدير العربية ، وتسمى الصنوج التى جول حافته sonaJas بالأسپانية (من صنوج بالعربية جمع صنج وبالفارسية صنج) والا anafil الأسپانى القـديم هو المعروف فى العربية بالنفير ، ويرى الدكتور فارمر أن كلمة fanfare وهى اسم آلة موسيقية يشتغل عليها عدة أشخاص (جمع نفير) مشتقة من إحـدى صيغ الجمع للنفير وهى أنفار ، وتسمى المزامير ذات الحقائب بالأسپانية gaita وهى بالعربية (الغيطة[1] hautboy) وتعرف فى إفريقية الغربية باسم alligator وهى أشبه كلمة إنجليزية بالنطق العامى للكلمة العربية ، وهناك كذلك الآلة الأسپانية القديمة المعروفة بإسم albogue و albogon من العربية : البوق (وهى باللاتينية buccinum) ، وقد ظلت هـذه الأخيرة زمناً طويلا سرا من الأسرار حتى كشف الغطاء عنهـا بالوصف والتصوير وعرف أنها من الآلات التى يعزف عليها إلى اليوم فى البلاد البشكنسية[2] ، وأخيراً لاشك فى أن كلمتى Trovbodour و Trobar عربيتا الأصل — كما سيرى فى فصل غير هذا — من طرّب يطرّب أى يغنى أو يوقع أنغاما موسيقية .

---

(١) Rodney. Gallop a book of the Basques

(٢) لم نجد هذه الكلمة فى القاموس المحيط أو فى أساس البلاغة (المعرب)

(٣) شمال أسپانيا Pasque

وبينما كان الموريسكيون يضطهدون وينفون من البلاد تدريجيا خلال القرن السادس عشر ، كان الغجر (الذين يقال إنهم نزلوا فى أول الأمر ببرشلونة سنة ١٤٤٢) يزحفون فى الداخل ويحلون محل الموريسكيين ، واستقر بعضهم فى الأحياء المهجورة بغرناطة تاركين ما جبلوا عليه من التنقل ، ولم تكن لهم صناعات أو حرف ولو أن بعضهم احترف صناعة آنية الصفيح أوالبيطرة ، وكانوا على أى حال أسوأ خلف للموريسكيين ، ولكنهم صاروا على مر الأيام أهل الموسيقى عند الشعب ، وجعلوا يعزفون الأدوار التى كانوا يسمعونها فى جولاتهم فى عنف وحماس أضافوهما من طبعهم إلى هذه الموسيقى ، ولا زالت العادات التى ورثوها عن المسلمين كطريقة العزف المعروفة عند الموسيقيين باسم Zambra (وبالعربية زمر) وسلوك السامعين أثناء العزف ، ومقاطعتهم له بصياحهم Ole ! Ole (والله) لا زالت هذه باقية تدلنا على ما كان يحدث أيام المسلمين . كان عازف القيثارة يبدأ وحده أولا ، موقعاً تمهيداً طويلا حتى تتهيأ نفوس السامعين وأفراد الفرقة الموسيقية للنغمة تهيأ تاما ، ثم يدخل المطرب أو المطربة بعد ذلك ، ويبدأ أو تبدأ بصيحة طويلة آى Ay للغرض نفسه ولتجربة الصوت أو تبدأ (كما لا يزال جارياً إلى سنة ١٩٢٢) بنواح جهورى « ليلى . . ليلى Leli .. Leli » وما هـذا إلا أثر

باق من العادة الإسلامية ، أو ربما كان مناجاة لليل .

ويمكننا أن نفرض فرضا آخر فنذهب مذهباً بينا ونقول : إن نظرية الموسيقى الأوربية قد تأثرت بالمؤلفين المسلمين (١) (كغيرها من نواحى العلم الأخرى فى العصور الوسطى) ، ذلك أن عدة أبحاث يونانية فى الموسيقى ترجمت إلى العربية فى الفترة الواقعة بين القرنين الثامن والحادى عشر ؛ وأضيفت إليها كتب مبتكرة لها أهميتها فى هـذا الفن ، كتبها بالعربية الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم ، فلما وفد الطلاب من الشمال على قرطبة أخذوا يظهرون على هذه المؤلفات بعد ترجمتها إلى اللاتينية ، وإنه لمن غرائب الاتفاق أن تظهر فى هـذا الأوان (النصف الأول من القرن الثانى عشر) النظرية التى تقول بأن الإشارات الموسيقية لها قيم زمنية مضبوطة ، ولها نسب فيما بينها ، والتى تحل محل النظرية التى تجعل للغناء المطلق نسباً زمنية (٢) .

ويقال إن مخترع هذه الموسيقى المقيسة هو فرانكو الكولونى Franco of Cologne ولكن فرانكو هذا يتحدث عن الموسيقى

(١) H. G. Framer, Clues for the Arabian influence on European musical Theory. J. R. A. S Jan 1925 P. P. 61 - 80

(٢) Grove's Dictionary of Music and Musicians 3.d ed. 1927, art, Franco.

المقيسة كشىء سبق أن عرف ، و يظهر أن «الخليل» عرفها قبل ذلك فى القرن الثامن ، وكذلك الفارابى (القرن العاشر) . وقد تُرجم ما كتبه هـــذا الأخير إلى اللاتينية وعرف باسم Alpharabius واطلع عليه نفر كبير من موسيقيي الشمال ، فهذا والتر أودنجتون شيخ الموسيقيين فى القرن الثالث عشر يتحدث عن أساطين العرب بحماس ، وهـذا موسيقى إنجليزى من الذين كتبوا فى نظرية الموسيقى فى ذلك الزمان ، يتطرف إلى أن يسمى قيمَ الإشارات الموسيقية الجديدة بأسماء عربية فيذكر ، : elmuahym. elmuarifa(١) .

تعد موسيقى العصور الوسطى ، فى الوقت الحاضر ، موضوعا حافلاً من الناحية النظرية ، وفقيراً جدا من الناحية العلمية ، وقد وضع الفصل الذى عنوانه « النواحى الاجتماعية فى موسيقى العصور الوسطى » فى المجلد التمهيدى لكتاب اكسفورد فى تاريخ الموسيقى ١٩٢٩ ، أسساً جديدة لهذا الموضوع . وعلى رغم هذا كله ، فإن الفائدة العملية التى نشأت عن طريقة الموسيقى المقيسة ، كانت كبيرة ، لأنهـا جعلت الموسيقى شيئا يؤلف ويكتب ليقرأه عدد من الأشخاص يغنون معاً ، ومن المعقول جدا أن يكون علم هذه

---

(١) Coussemaker, Scriptores de Musica Medü aevi I 339
كسمايكر : كتابات موسيقية من القرون الوسطى جـ ١ ص ٣٣٩

الموسيقى لم يخطر ببال الفارابى وغيره من الموسيقيين النظريين فى الإسلام . ومن يدرى فلعله لم يخطر لهم على خاطر أن يطبق موسيقيو الشمال مبدأ كانوا هم أول من أعلنه . ولا يلبث التغير أن يظهر بعد قليل . فهذا راهب من ريدنج يضع فى سنة ١٢٤٠ دوراً موسيقيا اسمه Sumer is icumen in ليغنيه ستة أفراد معاً ، فيسبق به زمانه ، لأنه يخرج به على الأوضاع التى يجوز أن تكون قد تأثرت بالعرب كثيراً ، والتى تعارف عليها الناس فى زمانه فى أغانى التروبادور وأغنيات Cantigas ألفونسو الحكيم ملك أسپانيا (حوالى ١٢٨٣) .

الألفاظ العربية فى اللغتين الإسبانية والبرتغالية

ليس فى أسپانيا دليل أبلغ من لغتها على ما تدين به للإسلام ، ولهذا فلنكن على حذر ولنتجنب المبالغة فى هذا الصدد بصفة خاصة ، حتى نستطيع أن نقدر مدى الدين الذى تدين به أسپانيا للإسلام ، ملتزمين الدقة بقدر الإمكان . كانت هناك لهجة لاتينية آخذة فى التكون فى الفترة التى حدث فيها الفتح الإسلامى ، منحدرة عن لاتينية العصور المتأخرة ، التى كانت شائعة فى يوم من الأيام على ألسن أهل شبه الجزيرة ، والتى رأيناها فيما تقدم متداولة بين المسيحيين يوم كانوا فى حكم المسلمين ، وبمرور الزمن

اتخذتها طوائف من المسلمين أنفسهم لغة للتخاطب ، دخلت هذه اللهجة كلمات عربية كثيرة ، ولم تؤخذ هذه الكلمات عن العربية مباشرة وإنما كان سبب دخولها أن هذه اللهجات اللاتينية كانت فى حالة قلق واضطراب ومرونة فى الوقت الذى كانت فيه شعوب تتكلم العربية فى شبه الجزيرة .

هذه الكلمات العربية المستعارة ، أسماء فى الأغلب ، ومسميات لأنواع الأفكار والأشياء التى كان لها — بل لا يزال لها فى كثير من الحالات — أسماء عربية فى اللغة الأسپانية الحديثة نحو :

fonda معناها بالأسپانية نُزُل وهى بالعربية : فندق
tahona » » مخبز » » : طاحونة
tarifa » » سعر » » : تعريف

وكانت القاعدة ، أن تستعار الكلمة الأسپانية إلى العربية مع أداة التعريف المتصلة بها فى العربية ، ثم يضيفون إليها أداة التعريف الأسپانية ، وإليك أمثلة من ذلك :

La alhala معناها بالأسپانية : الجوهرة من العربية الحاجة[١]
ei arroz » » الأرز » » الأرز

---

(١) كانت الصيغة المستعملة فى القرن السادس عشر : el-alhaja

la acéq::ia معناها بالأسپانية : الجسر أوالترعة من العربيةالساقية
el anacalo » » صبي الخباز » » النقال : أى الحمال

ولسنا فى حاجة إلى أن نقول إن القوم كانوا لا يستعيرون الألفاظ من اللغة القديمة التى كانت تستعمل فى الكتابة ، و إنما كانوا يستعيرونها من العربية الدارجة التى كانت تستعمل للتخاطب فى جنوبى أسپانيا ، وأما من حيث النطق فإن اللام فى أداة التعريف أل el كانت تدغم فى حالات معينة فى أول حرف ساكن فى الكلمة التى تليها فتنطق كأنها حرف آخر يماثله كقولك :

ar-ruzz , as-saquia , an-naqqual ... الخ

وفى غير هذه الأحوال كانت أداة التعريف تبقى على حالها فى النطق فيقال : al-haja و alqubba

وقد كان المبشر بدرو Pedro de Alcala الذى طبع فى سنة ١٥٠٥ كتابين عن اللغة العامية العربية فى غرناطة ، يكتب « الدار » ويريد بها البيت ، وأكزمس a xems ، ويريد بها الشمس .

ولكن ، لا ينبغى أن يفضى بنا هذا الكلام إلى القول بأن

كل كلمة أسپانية عربية المظهر ترجع إلى أصل عربى ما دامت تبدأ بأداة التعريف أل al ، فالكلمات التالية وغيرها كثير تبدأ بأل ولكنها مأخوذة من اللاتينية :

almuerzo ومعناها إكلة

و alameda » طريق متسع

alambre » سلك

almendra » لوز

وهناك كلمات أخرى كانت فى أصلها لاتينية أو يونانية ثم انتقلت إلى العربية ثم عبرت إلى الأسپانية مثل :

albaricoque أى مشمش

alberchigo وهى إحدى فصائل الخوخ

والحقيقة التى تخلص لنا هى أن الكلمات الأسپانية المستعارة من العربية ، تتضمن مسميات لأشياء كثيرة من ألزم الحاجيات للحياة اليومية مثل :

الكلمة الأسبانية	معناها فى الأسبانية	أصلها العربى
zaguan	دهليز يؤدى إلى البيت	أسطوان (يونانية)
toldo	خيمة — مظله	(ظله) zolla أى (أريكة ؟)
alacena	دولاب	الخزانة
Tarina	مايضعه الانسان تحت قدميه إذا جلس	(طرية ؟)
alfombra	سجادة أو حصيرة	حصيرة من سعف النخل alkhumra (الخمرة)
al-filer	دبوس	الخلال
gaban	معطف	الجبة
andamio	سقالة	الدعائم
adoquin	حجر الرصف	الدكان ، المقعد الحجرى
alquiler	إيجار	الكرى
alcanzar	يصل ، يحصل على	الكنز
aduana	جمرك	الديوان
alcalde	حاكم	القاضى
alboran	مذكرة أو إشعار	البراءة [1]

(١) لعله يريد « البرهان »

الكلمة الأسبانية	معناها فى الأسبانية	أصلها العربى
hasta	حتى	حتى
azotea	سقف مستوٍ	السطيحة مصغر السطح
alcoba	غرفة نوم	القبة
anaquel	رف	النقال ، الحامل
tabique	تجزىء أو قسمة	طبقة
al-mohada	المخدة	المخدة
bata	جلباب	جلباب خشن (بطانة) batta
albanil	بناء	البناء
almacén	مخزن	المخزن
alquitran	القطران	القطران
averia	خسارة	عوار
bodén	حجر فى الطريق	باطن
toquilla	محل صرف التذاكر	طاقة (يونانية Hi(Zi))
albacea	المنفِّذ	الوصى
fulano	ما اسمه	فلان

تلك كلمات كثيرة الاستعمال فى الحياة اليومية ، وفى الوسع أن تطول القائمة أكثر من ذلك ، لأن الضواحى هناك والقرى

والمزارع . كل هذه تسمى بأسماء عربية ، والريفى يكيل قمحه بما يسمى بالأسپانية fanega وهو يساوى كيساً ونصف كيس (أصله من العربية فنيقة أى الغرارة) ، ويقسمه إلى اثنى عشر قسما يسمى كلا منها celemines وتساوى كل منها جالوناً (من العربية ثمانى والعامية زِمِنِي أى ثمانية) ، وهو يستعمل مكيالا آخر Orroba (من العربية الربعة) وهو ربع (الهندردو ببت) للأشياء الجافة وأربعة جالونات للسوائل ، وكذلك كل الكلمات التى يستعملها فى الرى عربية ، وكذلك أسماء كثير من الزهور والفواكه والخضروات والشجيرات والأشجار ، وكذلك كلمة السكر انتقلت إلى الأسپانية فصارت azucar ، ومن ثم انتقلت إلى البرتغالية وغيرها من اللغات الأوربية ، وهى مأخوذة من الكلمة العربية سكر والفارسية شَكَره لا من الكلمة اللاتينية saccharum كما يزعم بعض الناس فى أسپانيا وكلتا الكلمتين مشتقتان من السنسكريتية عن طريقين مختلفين .

وكذلك كلمة Jarabe التى يراها السائح كثيراً مكتوبة فى الإعلانات فى جنوبى أسپانيا ، هى بعينها syrup الإنجليزية (وكذلك شربات و rum-shrub مشتقة من العربية « شراب ») وكانت هذه الكلمة الأخيرة Jarabe تكتب بالأسپانية حتى القرن السابع عشر xarabe لأن حرف x باللاتينية كان ينطق

sh حتى هذا التاريخ أى كما لا يزال ينطق فى الكتلانية والبرتغالية ولعلك تدهش إذا علمت أن القوم فى أسپانيا لا يزالون يستعملون الكلمة العربية sha'allah (إنشاء الله) ، وهـذا يفسر التعبير الأسپانى الشائع ojalà الذى كان يكتب بالأسپانية Oxala ثم تنطق x الـ sh ش ؛

أما الكلمات العربيـة [١] الأخرى التى كانت تستعمل فى اللغة الأدبيـة الأسپانية فقد تلاشت شيئا فشيئا بتأثير الصحافة هناك ، إذ أن الصحافة الأسپانية ، والأسپانية الأمريكية بصفة خاصة ، شديدة التأثر بباريس ، ونحن نعرف ميل الصحافة اللاتينية المسماة prensa latina إلى التخلص من كل كلمة لا تفهم فى شتى الدول اللاتينية بسهولة ، ولا يستثنى من الميل إلى ذلك إلا نفر قليل أشهرهم الكاتب المشهور جوزيه مارتنيه رويز José Martinez Ruiz الذى كان يكتب دائماً بالإمضاء المستعار

---

(١) دوزى : و : و . هـ . انجلمان : قاموس الكلمات الأسپانية والبرتغالية المشتقة من العربية ، الطبعة الثانية (ليون ١٨٦٩) ، د . ل دى جيلاز :

Glossario etimologico de las palabras espanoles de origen oriental (Granada, 1886);

R. Academia Espanola. Diccionnario de la lengua espanola 15 th ed. (Madrid 1925). K.

Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch orientalischen Ursprungs (Heidelberg 1927.)

azorin ولا يوجد فى أسپانيا كلها من هو أكثر حبا لفرنسا منه ، ولكنه كان شديد الحب لقدماء الكتاب الأسپان عظيم التأثر ببيئته الأولى فتصرف فى اللغة تصرفا خصباً خارقا للعادة ، ولما كان قد نشأ فى بلنسية — كالأستاذ ريبرا — و بلنسية اقليم ملىء بمنشآت العرب فى شؤون الرى و بالكلمات وأسماء الأماكن العربية ، ولما كان شديد الولع كذلك بالأمور التى تخص بلاده ، شديد العناية بوصف الأشياء المألوفة وصفاً مسهباً دقيقاً إذ كان يلتذ بأسمائها ، فقد جاءت مقالاته الأولى ـ نتيجة لكل ذلك أشبه شىء باعتراف عظيم بما خلفه العرب لأسپانيا الحديثة .

ولا يزال الأسپانى المثقف حقا ، يطرب للألفاظ ذات الأصل الأسپانى العربى طرباً لا يقل عن طربه للألفاظ ذات الأصل الأسپانى اللاتينى والتى يمكن إرجاعها إلى عصر المستعربين . أما المغنون المتجولون الذين كانوا ينشدون قصيدة السيد والملاحم الأسپانيـة التى أقدم منها ، وقصائد قسيس هيتا الكبير ، ونثر ألفونسو الحكيم والدوق جوان مانويل فهذه كلها مأخوذة من صور غير صافية من القشتالية التى أصبحت بعد أن امتزجت فيها اللاتينية المتأخرة والاستعارات العربية ملكا خاصاً للشعب الأسپانى ، ولو أن هؤلاء الذين لا يرضون عن أى شىء لا يأتى من باريس يحاولون جهدهم اقحام الكلمات والعبارات الفرنسية

محلها ، حتى أنه لم يبق فى أسبانيا اليوم إنسان تقل سنه عن الأربعين ترضى نفسه أن يشرح لسائح حقيقة جلود الكتب التى لا تزال تعرف باسمها البربرى إلى اليوم أى tafilete ، أو أن يقول له إن الضرائب التى تسمى ضرائب بائعات السمك فى كورونا والتى تجبى على أمتعة المسافرين القادمين من أمريكا باسم almojarifazgo ترجع فى أصلها إلى كلمة المشرف العربية وأضيف إليها مقطع لاتينى هو azgo (مأخوذ من اللاتينية aticum) .

كذلك الصحافة البرتغالية ، لا يقل تأثيرها — كعامل من عوامل هدم و إنكار ما تدين به أسبانيا للإسلام — عن أثر الميل للصحافة اللاتينية العالمية ، تسللت إلى هذه اللغة بضع كلمات شرقية [١] ، انتقلت عن طريق المستعمرات البرتغالية فى الهند ، وشرقى إفريقية ، والشرق الأقصى لا عن طريق الاحتلال البرتغالى ، ومن الغريب أننا نجد أن بعض الألفاظ التى بقيت حية هناك منذ ذلك الوقت إلى اليوم ، قد انقرضت فى أسبانيا ، أو يظهر أنها لم تتأقلم هناك على الإطلاق ؛ وقد وجد كثير من الكلمات الاسبانية التى وردت فى القائمة السابقة ، فى اللغة البرتغالية فى صورة واحدة أو عدة صور (مثال ذلك : حتى بالأسبانية

---

(١) S. R. Dalgodo, Glosario Luso asiatico, 2 vols. Coimbra 1919-1921.

hasta و بالبرتغالية até والمخزن بالأسپانية almacén و بالبرتغالية armazem . . . الخ) والكلمات الشائعة البرتغالية الآتية لا تستعمل أصلا فى أسپانيا الحديثة :

الكلمة البرتغالية	معناها البرتغالى	أصلها العربى
alcatifa	بساط	القطيفة
alfandega	الجرك	الفندق
aznkaga	ممر ضيق	الزنقة (بالعامية)
safra, ceifa aceifa	محصول	اصفرّ أى نضج
alfaiate	خياط	الخياط
algibeira	جيب	الجبيرة (وقد عادت الكلمة العامية al-jabira الى العربية من البرتغالية
safara	إقليم قفر	صحراء
alfaça	الخس	الخس
arratel	(وزن)	الرطل

ويظهر أن كلمة baroque كذلك عربية الأصل (من برجا أى أرض غير مستوية) تسلات إلى أوروبا متحولة عن كلمة barroco وهى اصطلاح فنى يستعمله صائدو اللؤلؤ وتجاره البرتغاليون .

الأسماء العربية للأمكنة فى أسبانيا والبرتغال

لم تتأثر أسماء الأماكن بالصحافة ، ولذلك يستشعر دارس اللغة العربية لذة طيبة حين يتأمل خريطة أسبانيا والبرتغال ، وعلى الرغم من أن طائفة من هذه الأسماء هى صور معربة لأسماء إيبيرية أوفينيقية وأن بعضها الآخر يرجع فى أصله إلى العربية واللاتينية بشكل واضح ، فانها — فى مجموعها — تعطينا صورة واضحة تثير الدهشة للأثر الذى خلفه المسلمون فى شبه الجزيرة ، فالجبال والتلال ، والرءوس والجزر ، والشواطئ الرملية ، والأنهار والبحيرات والينابيع الحارة ، والسهول والحقول والغابات والحدائق والأزهار والأشجار ثم الكهوف والمناجم والألوان ، ومنشآت الإنسان كالمزارع والقرى والمدن والأسواق والمساجد والطرق المرصوفة ، والقناطر والقلاع والحصون والمطاحن والأبراج كل هذه أصبحت أعلاماً جغرافية ، فلفظة جبل تظهر فى : مونت جبلكوز Monte Jablcuz وفى جبلكون Jabalcòn وجبلوياس Jadaloyas وجبلكونتو Jabalquiuto وجفليون Jovoléon ورأس وسلسلة جفلبر Javalabre ، وهناك كذلك سلسلة جبرالبين Gibralbin وجبراليون Gibraléon وجبر الفارو Gibralfaro (جبل المنارة) وكذلك يقال جبرالتر (جبل طارق) نسبة إلى القائد العربى الذى قاد أول حملة إسلامية موفقة إلى أسبانيا ، وتظهر كلمة الكديا أى التل فى تسعة أو عشرة أماكن

تسمى الكوديا Alcudia ، وتظهر كذلك فى كوديا كريمادا Cudia Cremda (التل المحترق) فى جزيرة منورقة . ونجد al-qur (وهى جمع القَرَى أى التل الصغير) فى Alcor و Alcora وفى حين نجد كلمة المُدَوَّرْ (من دار يدور) قد أصبحت اسماً للمدينة المسماة Almodivar del Rio المو ديفار دل ريو والمودفار دل كامبو Almodovar del Campo وغيرها واسم المرية مشتق من المرآة almariyya[1] ، وقد استعير لفظ المنارة إلى المرتفعات الآتية : Cerro de Almenara سرودى المنارة و Sierra de almenara وميناء Puerto de Almenara أما الكلمة الأسپانية almena بمعنى شرفات الاستحكامات فلا ترجع فى أصلها إلى كلمة المنعة العربية ولكن إلى الكلمة اللاتينية minae مع إضافة أداة التعريف العربية إليها ، فى حين تستعمل كلمة almenar المشتقة من العربية المنبر فى شؤون الرى . وكلمة طرَف بمعنى رأس استعملت فى ترافلجار Trafalgar (طرف الغار) وكلمة الجزيرة تظهر لنا فى Algeciras (الجزيرة الخضراء) والكبيرة ، وكلمة Kallà (بمعنى مرفأ من قاعة) توجد منفصلة فى Cala (ساحل رملى) ومتصلة كما فى Cala Barca و Cala Blanca و Cala de san Vicente و Cala santany و Putna de la Cala و Torre de la Cala Honda و La Caleta وتعرف الشواطىء

---

(١) فى الأصل أنها من المنارة ، وهى من « المرآة » كما نظن وكما هو أقرب للصحة . (المعرب)

الرملية الواقعة عنـد مصب الأبرو باسم los Alfaques وربما اشتقت هذه من الفلك .

ويذكرنا لفظ « الرملة » بمعنى مجرى النهر الرملى باسم La Rambla وهو اسم الشارع الرئيسى فى برشلونة ، ولكن الكلمة العربية التى تتصل بأسماء الأنهار فى أسبانيا اتصالا كثيراً هى كلمة وادى التى تكتب فى الأسبانية guad وتنطق فى أحيان كثيرة « واذ » ، ومثال ذلك : Guadalquivir (الوادى الكبير) و Guadalajara (وادى الحجارة) Guadalaviar (الوادى الأبيض) و Guadalcazar (وادى القصر) و Guad - alcoton (وادى القطن) و Guadalmedina (وادى المدينة) و Guadarrama (وادى الرملة) و Guarroman (وادى الرمان) ، بينما نجد أماكن أخرى قد استبقت اسمها القديم فى صورة عربيـة مثل Guadiana (وادى آنس) و Guadax (وادى آش) و Guadalupe (وادى لب) أى نهر الذئب (من اللاتينية lupus) . أما فى البرتغال فإن كلمة وادى العربية قد أصبحت Odi أو Ode مثـل Odiana (Guadiana) و Odivellas و Ribiera de Odelouca و Odeleits

وقد احتفظت البحيرات والمستنقعات فى البرتغال باللفظ العربى « البحيرة » فى بعض الأحيان ومثال ذلك Albuera

و Albufera و Albufeira و Albuhera و Banalbufar ، وترجع أمثال Alberca و Alverca إلى الكلمة العربية البركة بمعنى الخزان أو المستنقع والحوض وأمثال Algibe إلى الكلمة العربية الجب بمعنى البئر أو الخزان ، وأمثال acéquia إلى سَقِيَّة بمعنى القناة ، وكل هذه أعلام جغرافية شائعة فى أسبانيا ، ولا زالت كلمة خندق الفارسية باقية فى مثل Laguna de la Janda و Jandula و Jandulilla وقد كان فى الموضع المسمى بالاسم الأول من هذه الأسماء ، هلاكُ الجيش القوطى فى الموقعة الفاصلة التى أوقعها به طارق سنة ٧١١ م ، وهناك اسم شائع معروف لعين حارة هو Alhama من الحَمَّة alhamma ، وقد استعيرت أسماء الغابات والأدغال العربية واستعملت أعلاماً لأماكن مثل Algaba (أى الغابة) و Algaida (أى الغيضة) ، وبقيت كلمة المرج العربية ماثلة فى Almargem (فى لشبونة) والمرجن Almargen (فى مالقة) و Almarcha (فى لامنشا) ، أما الحدائق التى تذكرنا باسمها العربى فهى Generalife (جنة العريف أى حديقة المعمارى أو المفتش) و Almunia dé Dona Godina و almunya هى حديقة السوق ، واستعير اسم حقول الشعير وهو القصيل alqasil واستعمل فى Alcàcer do Sol فى البرتغال ، واستعير اسم زهر الشمس المسمى العُصْفُر (وهو نبات طويل

ذوأزهارصفراء) واستعمل فى Venta de los Alagores ، وخلع (زهر الطرفاء) (وهونباترقيق دائم الخضرة ذوزهور بيضاء أو وردية) اسمـه على Tarfe ، أما الزنبق فقـد أعار اسمه إلى Puerta del Acebuche و فى البرتغال Zambujeira وAzambuja فى Zafra ، ومن ألفاظ الألوان العربية ما أصبح علماً جغرافيا مثل Albaida (البيضاء) ، و Alhambra (الحمراء) وكانت مقام ملوك بنى الأحمر ، واشتقت أعلام أخرى من لفظ « المعـدن » مثل Almadén ، ومن لفظ « القرية » مثل Alcaria de Cume و Alcaria Ruiva فى البرتغال و بضعة أماكن أخرى فى أسپانيا يقال لها Alqueria ، وأصبحت لفظة « الضيعة » علماً ذائعاً فى شبه الجزيرة فى صورة Aldea ، واستعيرت لفظة « مدينـة » واستعملت مفردةأومضافة علماً على أماكن عدة مثل Medina و Medina de Pomar, Medina del Campo و Medina Laguna و Medina Sidonia و Medinaceli و de Rioseco de Medina ، وحورت لفظة « المســـجد » إلى Mesquitá وأطلقت على نواحٍ كثيرة ، ولا زالت كلمة « السوق » العربيـة جارية على ألسن الريفيين فى صـيغة Azogue و إن كان الاسم الرسمى للسوق هو el-Mercado ومثال ذلك Port- Azogue ، ولا

تزال باقية ملحوظة فى مَثَل سائر معروف[١] ، بل أصبح اسم
عَلم نحو Azoguejo (Segovia) و Azuqueca de Henares
و Zocodover of Toledo أى سوق الدواب الذى كان يسمى
فى العصور الوسطى Zoco de las bestias .

وأصبح لفظ « القلعة » علما على أماكن كثيرة فى أسبانيا
مثل Alcala (de Henares, de Guadaira, de Chisbert,) ،
وكذلك أطلق على أماكن أخرى غير محلى بأل كما فى
Calatayud (قلعة أيوب) و Calatanzor (قلعة الناصر)
و Calatrava (قلعة رباح) و Calatorao ، ووردت لفظة القلعة
مصغرة (قُلَيْعَة) كما فى مثل Alcolea ، وحدث مثل هذا فى
لفظة « القصر » (ربما كان أصلها من اللاتينية Castrum)
فنجد اسمها ملحوظاً فى كل الأماكن الأسبانية المسماة Alcazar
ومصغرها (القصير) ملحوظ فى Alcocer ، ونجد لفظة القصبة
ماثلة فى مثل Alcazaba الأسبانية ، ولفظة Alcaçovas البرتغالية
وأطلقت لفظة « القنطرة » (بالإغريقية Κέντρον) على بضعة
أماكن فى أسبانيا يقال لها Alcàntara إلى اليوم إذ كان

---

(١) فى السوق ، من يتكلم السوء يسمع السوء ، والمعنى الشائع فى الأسبانية للفظ Azogue هو الزئبق (بالعربية : الزاؤوق والزوقة)
En el azogue, Qui en mal dice mal oue

المسلمون قد وجدوا فيها قناطر رومانية ، وأصبحت لفظة « الطليعة » (بمعنى المرْقَبْ) اسما لمكان فى أسپانيا يعرف باسم Atalaya ، وأطلق الاسم على أماكن مختلفة منها : Atalayas de Alcalà واستعملت من غير أل فى مثل Talayero و Talayuela و Talayeulas وربما كانت الطرق المرصوفة أثراً باقيا من أيام الرومان ووجدها العرب على حالها ، ولكنهم سموه «الرصيف» وأصبح هذا اللفظ علماً على مثل Arrecife و Arrizafa و Ruzafa [1] ، وأصبحت لفظة « الرَبَض » بمعنى الضاحية أصلا لمثل Arrabel ، ولفظة « الرابطة » (بمعنى المنسك) وهو المكان الذى يجد فيه الإنسان جنديا مرابطاً ، اذ أن مكان المرابط كان دائماً محصناً ، فكان المنسك منزلاً ضخماً ترابط عنده حامية يقظة نشطة ، ولا زال اللفظ باقياً فى مثل Arrabida و Rabida و Rabita و Rabeda ، كذلك كانت الضواحى تعرف باسم البرّا Abarra والبلد ولا زالت الأخيرة باقيـــة فى مثل Albalât و Albalate و Albolote ، وفى بعض الأحيان تسمى الأبراج المقامة خارج الأسوار الأبراجُ البرانية Torres Albarranas (من البرانى) ، كذلك نجد مكاناً اسمه Albarracin مما يدل على أنه كان مقاماً لقبيلة بنى رَزين البربرية ، أما الأسماء التى

---

(١) يغلب على الظن أن أصل هـذه الأعـلام هو « الرصافة » لا « الرصيف » (المعرب)

تبدأ ببنا أو بنى فكثيرة الشيوع فى بلنسية وجزائر البليار على الخصوص مثل Benadalid و Benarrabà و Benalgabon و Benaguacil و Benajarafe و Benameji و Benaojàn و Benaudalla و Benimamet و Binacéd و Bènisalem و Biniadris و Binicalaf و Binimaymut و Binisafua و Binixerns وغيرها كثير .

مدرسة طليطلة :

هذه البقية التى بقيت لنا من أسماء الأماكن والألفاظ العربية المألوفة تدلنا على المدى الذى وصل إليه تأثير اللغة العربية — فى أزهر عصورها — فى اللغة الأسبانية ، وقد استغرق تأثير الإسلام كل مرافق الحياة فى أسبانيا فى القرن العاشر ، فلما سقطت طليطلة انتشر هذا التأثير حتى شمل بقية أوروبا ، ذلك أن هذه الأخيرة كانت قد أصبحت شيئاً فشيئاً مركز الثقافة الإسلامية فى القرن الحادى عشر بعد أن خرب البربر قرطبة فى أوائل هذا القرن ، وبقى لها هذا المقام بعد الغزو المسيحى سنة ١٠٨٥م فكان بلاط ألفونس السادس ـ المسيحى اسماً ـ مصطبغاً بالثقافة الإسلامية كما كان بلاط فردريك الثانى فى بلرمو بعد ذلك بقرنين . . بل إن ألفونس السادس هذا أعلن نفسه « إمبراطور العقيدتين » وأصبحت طليطلة محجة يفد إليها طلاب

العلم من كل أنحاء أوروبا حتى من انجلترا واسكتلندا ، ومن الإنجليز الذين زاروها « روبرت الإنجليزى » و « Robertus Angelicos) أول من ترجم القرآن ، و « ميخائيل سكوت » و « دانيل مورلى » و « إدلارد الباثى » وقد أوردنا فى جزء آخر من هذه السلسلة[١] طرفاً من مغامراتهم وأعمالهم ، وحيلهم التى كانوا يصطنعونها ليحصلوا على ترجمات لاتينية لمؤلفات أرسطو و إقليدس وغيرها من الكتب التى لم يكن من الميسور قراءتها فى غير العربية ، فلا حاجة بنا إلى إعادة ذكر هذه المغامرات الآن .

إن أعظم ما خلفه المسلمون فى أسبانيا للفكر الأوروبى هو أعمال فلاسفتهم (كما أشرنا إلى ذلك فى فصل آخر) اذ على الرغم من أن الأوربيين قد أخذوا الالهيات الإسلامية فى أضيق صورها وأشدها تعصباً ، فقد أطلقوا العنان للتأمل الفلسفى ، وعلى الرغم من أن حكام البربر — مرابطين كانوا أو موحدين — كانوا يميلون للتطرف فى الإيمان ، فإنهم سمحوا للفلاسفة بالتأمل بل شجعوهم على ذلك فى شئ من التحفظ بحيث أصبح الفلاسفة أحراراً لا يعوقهم عائق عن نشر تعاليمهم ، ما دامت هذه التعاليم لا تشيع فى عامة الناس .

---

(١) تراث بنى إسرائيل ص ٢٠٤ وما يليها . والأسماء هى على الترتيب
Michael Scott, Daniel Morely. Adelard of Bafh

لم ينبغ أعلام مفكرى أسپانيا الإسلامية فى عصر خلافة قرطبة الزاهر ، بل فى عصور الفوضى السياسية التى أعقبت ذلك العصر ، وقد اهتدى هؤلاء الأعلام إلى الفلسفة اليونانية وأعمال أرسطو على الخصوص ، ومن الواضح أنه لم يكن لهم علم بالمؤرخين والكتاب المسرحيين ، بينما استطاعوا أن يقدموا أرسطو للغرب قبل انتعاش الدراسات الإغريقية بعدة قرون ؛ ونحن نعلم أن انتعاش هذه الدراسات الإغريقية قد سبق عصر الأحياء مباشرة ، وكان من أسباب حركة الإصلاح ؛ ولا خلاف فى أنهم لم يعرفوا المؤلفات الإغريقية فى لغتها الأصلية بل لا يظهر كذلك أنهم ترجموا عنها مباشرة ، بل كانوا يترجمون عادة عن نسخ سريانية وسيطة ، فكان الطالب الإنجليزى أو الإسكتلندى ، الذى يرغب فى أن يظفر من العلم بأرسطو بنصيب أوفر مما يستطيع أن يظفر به من النصوص اللاتينية الضعيفة التى بين يديه ، يستطيع أن يشد رحاله إلى طليطلة ، وهناك يتعلم كيف يقرأ المؤلفين اليونان بالعربية . هذا ، وقد بدأ انتقال العلوم الإغريقية إلى الغرب فى بغداد ، وحمله وسطاء من اليهود والمسلمين ، ومن ثم حمله وسطاء اليهود كذلك إلى الطلاب المتجولين فى أوروبا المسيحية .

التأثيرات العربية على الأدب الأسبانى الأول :

ذكرنا المظاهر الإدارية والاقتصادية والفنية للحضارة العربية فى أسبانيا ، ودرسنا فى فصل آخر تأثير هذه الحضارة فى أوروبا ، وبقى أن نقول شيئاً عن تأثير الفكر الإسلامى على أدب أسبانيا .

كان الشعر الأسبانى فى عصر البطولة (١٠٥٠ — ١٢٥٠ م) خاضعاً لمؤثرات فرنسية أو تيوتونية أكثر منها عربية ، فنجد قصيدة « السيد » وهى القصيدة الوطنية فى قشتالة ، تشبه كل الشبه القصائد القديمة التى كان يُتغنى فيها بأعمال الفرسان (المسماة Chansons de geste) ، ولو أن بطل هذه القصيدة لم يكن بطل أساطير مثل رولاند أى مات قبل أن تنشد أناشيده بمئات السنين ، بل يكاد يكون معاصراً لأول شاعر متجول تغنى بذكره ، وترجع هذه القصيدة إلى سنة ١١٤٠ تقريباً ، وتوفى راى دياز دى بفار الملقب بالسيد سنة ١٠٩٩ ، ولقبه عربى من غير شك ، فأصله « سيّد » (بالدراجة سِيد) ولعل أقوى البراهين على امتزاج اللغات الذى شاع فى ذلك العصر هو مناداة أتباع السيد له بقولهم « ياميو سيد » ولو كان الأتباع عرباً لقالوا : « يا سيدى »[1] .

---

(١) انظر التعليق بآخر هذا الفصل

وكان أهم المؤثرات الخارجية فى الفترة الثانية (من ١٢٥٠ إلى ١٤٠٠ م) ، عربيا ، إذ أن رحاب العلم الشرقى والرواية الشرقية أبيحت للأسبان ولأوروبا كلها بعد سقوط طليطلة سنة ١٠٨٥ م ، حين أصبحت هذه الأخيرة بمثابة مدرسة للترجمة عن اللغات الشرقية ، فى سنة ١١٢٠ استطاع « بطرس ألفونس » اليهودى الذى تنصر على يد ألفونسو السابع أن ينقل إلى الأسبانية خرافات هندية على صورة مجموعة أقاصيص تعرف « بالتعاليم الكنسية » Disciplina Clericalis . ويرجع تاريخ الترجمة الأسبانية للقصص الهندية المعروفة باسم « كتاب كليلة ودمنة » التى ترجمت إلى العربية رأساً ، إلى سنة ١٢٥١ [١] ، وكانت هذه أقدم محاولة قصصية فى اللغة الأسبانية ، وقد ترجمت « قصة الحكماء السبعة » (السندباد أو السندبار) عن العربية حوالى ١٢٥٣ للصبى « دون فادريك » بعنوان Libros de los enganos esayamientos de las mujeres (أى كتاب حيل النساء وخداعهن) [٢] . ثم كثرت مجموعات الحكم والقصص الأخلاقية

---

(١) E. Y. Alemani (Madrid) 1912 and A. G. Solaldine Madrid 1917.

(٢) Ed. D. Comparetti, Researches respecting the book of Sindibad (London, 1882) , : A. Bonilla y San Martin (Madrid 1904) بحوث فى كتاب السندباد

فى أسپانيا ابتداء من النصف الثانى للقرن الثالث عشر ، ومن هذه المجموعات نسخة مفقودة للأسطورة البوذية المسماة « برلام وجوزافات Barlaam and Gosaphat وكتاب الأمثال : Libro de enxemplos por : A. B. C. الذى جمعه كليمنت سانكز دى فركيال[1] والذى يطلق عليه الاسم الغريب Libro de los gatos أى كتاب القطط ؛ وربما كان سبب هذه التسمية الغريبة خطأ فى قراءة Libro de los qétos (quentos) أى كتاب القصص ، وقد ورد ذكر هذه الأمثال منقولة عن العربية فى كتاب « الحكايات » الذى ألفه الراهب الإنجليزى أودو أوف شريتون[2] Ado of Cheriton وتتردد أقاصيص هذه المجموعة دائماً فى الأدب الأسپانى حتى عصر المؤلفين المسرحيين فى القرن السابع عشر ، بل إن أعظم القطع المسرحية الأسپانية المسماة La vida es sueno (إنما الحياة حلم) هى قصة « كرستوفر سلاى[3] » فى « ترويض

---

(١) Ed. A. Morel Fatio in Romania 1888

R. Menendez Pidal, Primera Cronica General, P. P. 261-275 (Madrid 1906), A. G. Salaldine Alfonso X el Sabio, Antologia I PP. 152-172 (Madrid 1921.)

(٢) Ed. S. E. Northup. in Modern Philology (1908)

(٣) استعار شكسبير فى مطلع مسرحيته المسماة « ترويض الشريرة » Taming of the Shrew الأسطورة العربية المسماة صحوة النائم ، التى يزعم القصاص فيها أن الخليفة أراد أن يسخر من حالٍ ، فأمر غلمانه خفنوه

الشريرة » وقصة « صحوة النائم » فى ألف ليلة ، وكل هذه ترجع فى أصلها إلى برلام .

ألفونس الحكيم :(١)

وكان أكبر دعاة الثقافة الإسلامية فى أسبانيا المسيحية هو ألفونس الخامس الملقب بالحكيم (El - Sabio) ملك قشتالة وليون

إلى القصر وهو نائم ، فلما صحا ألفى نفسه فى القصر محاطا بالخدم والحشم ومتمتعا بكل ما يصبو إليه خياله .. ولم يصارحه الخليفة بالحقيقة بل انتظر حتى نام فأمر به فحمل وألقى فى الطريق ، وقد جعل شكسبير مكان الحال ، عاملا صفاقا اسمه كرستوفر سلاى ، سكر حتى فقد الوعى ، فمر به أحد النبلاء فأمر به فحمل إلى داره ووضعه فى غرفة فاخرة وأحاطه بالخدم ، فلما صحا الرجل ووجد نفسه على هذه الحال تملكه الذهول ولم يدر من أمر نفسه شيئا ثم أجرى شكسبير حوادث روايته الحقيقية « ترويض الشريرة » أمام الرجل المسكين (المعرب)

(١) ملك قشتالة من ١٢٥٢ — ١٢٨٤م وقد اشتهر باقباله على العلم ومناصرته للحركات الأدبية التى اشتدت فى أيامه ، فبينما كان التروبادور يغنون باللغة الفرنسية فى أواخر القرن الثالث عشر كان ألفونس هذا يجتهد فى إقرار اللغة القشتالية والكتابة بها ، فشجع المترجين على أن يترجموا من العربية إلى القشتالية لا إلى الأسبانية ، فترجم الانجيل فى حكمه إليها ، وإليه يرجع الفضل فى غلبة اللهجة القشتالية على اللهجات التى كانت تجرى على الألسنة أيامه والتى كانت كلها — كما نعرف مشتقة من اللاتينية الدارجة إذ أن القشتالية أصبحت اليوم الأسبانية الحديثة ، وكان ألفونس نفسه شاعرا وموسيقيا (المعرب)

من سنة ١٢٥٢ إلى سنة ١٢٨٤ ، إذ تم تأليف عدد كبير من الكتب الكبيرة فى رعايته أو بالحرى تحت إشرافه المباشر .

وقد جمع أكثر هذه الكتب من المصادر العربية التى سهل له دركها مساعدون من اليهود [١] وتعد كتاباته النثرية ، ونثره الساذج نصف الشرقى من طرائف الدراسات الوسيطة الأسبانية ، وهى تضم مجموعة من القوانين Las siete partidas وهى كنز زاخر من المعلومات الطريفة عن الحياة والعادات الأسبانية الشائعة فى ذلك الزمان ، والسجل العام Cronica general ، الذى يتناول الحديث فى ثلاثين فصلا من فصوله (٤٦٦ إلى ٤٩٤) النبىّ محمد [٢] صلى الله عليه وسلم ، وكذلك التاريخ العام الكبير Grandee General Estoria المطول ، وهو يطبع الآن للمرة الأولى [٣] ، وتتضمن دراسات ألفونس الحكيم فى الفلك الأزياجَ الألفنسية الذائعة الصيت ، وهى مجموعة ملاحظات أُخذت فى طليطلة وكثر استعمالها فى أوروبا كلها بضعة قرون ، وألف

---

(١) The Legaey of Israel pp 222-5

(٢) Menendez Pidal, Primera Cronica general pp 261—75 (Madrid 1906) and A. G. Solalinde; Alfonso X el Sabio: Antologia I pp 152—172 (Madrid 1921)

(٣) Madrid, Centro de Estudios Historicos vol I 1930

كذلك رسالة اسمها Lapidario وهى مقالة عن فضائل الأحجار الكريمة ، « وكتاب الألعاب » Libro de les juegos وفيها النرد ، واللعبة المسماة Back gammon (وهى لعبة تشبه النرد ، يلعبها شخصان على لوح من الخشب ، ومعهما نرد ومع كل منهما خمسة عشر رجلا أو قطعة ، وكانت تسمى إلى القرن السابع عشر بالجداول Tables) وأنواع مختلفة من الشطرنج ، تلعب على رقع فى أشكال وحجوم مختلفة .

وللشطرنج مقام عظيم بين مخلفات الإسلام ، ولهذا يستحق منا عناية أكثر من مجرد الذكر ، يرجع الشطرنج الأوروبى الحديث فى أصله إلى لعبة هندية قديمة ، نقلها الفرس إلى المسلمين ومن ثم استعارتها أوروبا المسيحية (١) ، ولذلك تسمى اللعبة فى معظم اللغات الأوروبية بأسماء مشتقة من كلمة شاه الفارسية (شاه وباللاتينية الوسيطة scaci أى رجال الشطرنج) ، أما اللفظة الأسپانية Ajedrez (كانت قبل ذلك axedrez acedrex) واللفظة البرتغالية Xadrez مشتقتان من اللفظة العربية «الشطرنج» وهذه بدورها من الفارسية ، وترجع فى أول أمرها إلى أصل سنسكريتى ، وكذلك يرجع كثير من الاصطلاحات المستعملة

---

(١) H. J. R. Murray, A. History of Chess (Oxford) 1913.
تاريخ الشطرنج . هـ . ى . ر . مورى .

فى الشطرنج إلى أصل فارسى كقولهم check Mate أى « الشاه مات » ، وليس من الضرورى أن يكون معنى هذه العبارة أن الملك مات فعلا بل أحرج أو هُزِم[1] ، ولفظة « الطابية » (بالإنجليزية rook) هى roque بالأسبانية و rukh بالفارسية وهو الرخ الرهيب الذى لقيه السندباد البحرى ، وقد اكتشف أن هذه الكلمة كان يستعملها المسلمون فى أسبانيا بمعنى « عربة Chariot » وربما فسر لنا هذا الاستعمال ما يمتاز به الرخ فى الشطرنج الحديث من استقامة وعنف الحركة ، وقد اشتهر منذ القرن التاسع عشر جهاز من أجهزة الشطرنج بأن الرخ فيه على هيئة عربة فيها رجل ، بينما لا زالت عربة النصر التى تستعمل فى بعض الحفلات الدينية فى بلنسيه تسمى roca ، وكذلك القطعة المسماة «القسيس» التى تعرف فى أسبانيا باسم el Alfil (أى الفيل) ومثل ذلك لفظة fou الفرنسية حينما تستعمل فى الشطرنج ، وهى محرفة تحريفاً شديداً ، ولا علاقة لها بأى حال بحركات أو سلطة منصب من مناصب الكنيسة .

وفى أسبانيا ذكر الشطرنج للمرة الأولى فى أوروبا ، فنجد

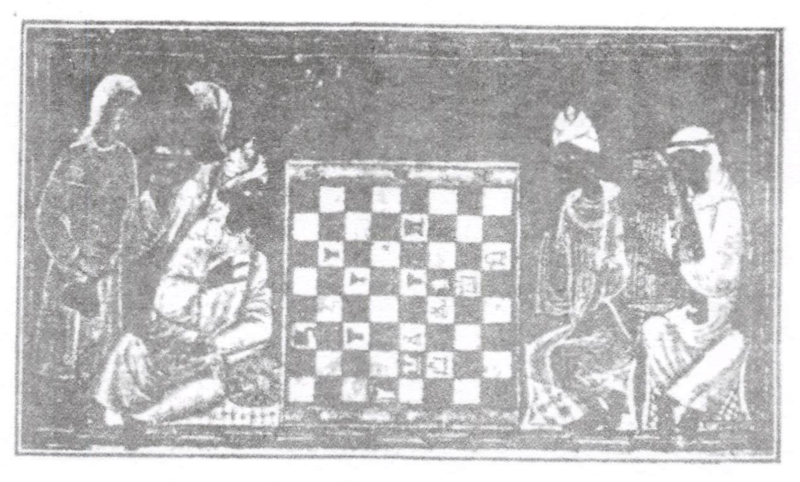
---

(١) الايقاف check (وبالاسبانية xaque) هو أسلوب مشروع لمعارضة الملوك ، فاذا قام معارضو الحاكم بـ check-mate كان فى ذلك هوانا شديداً عليه ، لأن ذلك بمثابة الهزيمة أو القتل

عن كتاب « الألعاب » لألفونس الحكيم جـ ٢ ب

وصيتين لفردين من أسرة نبلاء برشلونة يرجع عهدهما إلى ما بين سنتى ١٠٠٨ (١٠١٠) ، ١٠١٧ م يوهب فيهما بيادق الشطرنج إلى أشخاص معينين ، ونجد فى كتابات ألفونس الحكيم وصف اللعبة يرد لأول مرة فى لغة أوروبيــة ، ولا نزاع فى أن كتابه مأخوذ من مصادر عربية إذ أن الصور المصغرة الواردة فيه تمثل اللاعبين فى ملابس شرقيــة ، يصاحبهم موسيقيون شرقيون ، ويرى الموسيقيون يلعبون دوراً بأنفسهم من حين لحين ، فنجدهم ممسكين بآلاتهم فى أيديهم اليسرى مستعدين للعزف بها إذا طلب إليهم ذلك ، وقد وجـد أن وصف اللعبة الذى أورده ألفونس الحكيم لا يتفق تماماً مع الطريقة الإسلامية ، ولكن « المسائل » التى يعرضها إسلامية ، إذ أن « المسألة الشطرنجية » إن هى فى حقيقتها إلا لون من النشاط الفكرى يحمل الطابع المميز لتراث الإسلام فى أوروبا . وعدد « القطع » عند ألفونس الحكيم هو نفس عددها عندنا ، وليس فيها « وزير » بل نجد مكانها القطعة التى يسميها شوسر « الفرز » (البيدق) والتى يسميها ألفونس « الألفرزا » (من الفرزان أى الوزير وليس من الفرس) ، ويستطيع « الفرز » أن يخطو خطوة واحدة من زاوية لزاوية ولكنه يقفز فى حركته الأولى إلى المربع الثالث فى خط مستقيم أو بانحراف من زاوية لزاوية ، وهو أصل الملكة

اللوحـــة رقم «٨»



(شكل ٨) — مسألة شطرنجية

من مخطوط ألفرنسو الحكيم (بالأسكوريال) من القرن الثالث عشر

الحالية وتطور قواته إلى هـــذا النحو يرجع فضله إلى اللاعبين الأسبانيين : Lucena ١٤٩٧ وري لو بيز Ruy Lupez ١٥٦١ .

ويجـد الهواة فى زماننا الحالى متاعا طيباً فى ألعاب ألفونس الخامس التى كان يلعبها على عدد من المربعات أكبر من عددها الحالى ، ويطربون كذلك على الخصوص ، حين يظهرون على مقترحات يعرضهـا بعض أساتذة اللعبة لتحسينها مثل السـيد كابابلانكا (كتقليل فرص الحركة مثلا) ، ومن هؤلاء الأساتذة من يقترح لوحة من مائة مربع بدلا من ٦٤ ، ومنهم من يقترح ما يشبه أن يكون شطرنجاً مضاعفاً ، يُلعب على لوحة من ستة عشر مربعاً فى كل طرف ، واثنى عشر فى الجانبين ، ومن الغريب أننا لا نجد اسم ألفونس الحـكيم بين أسماء الذين ناقشوا هـذه المشروعات ، مع أننـا نعلم أنه كان يعرف لعبة تلعب على لوحة مكونة من مائة مربع ، فيها قطعتان إضافيتان يسميهما « القضاة » فى كل جانب ، وفيها كذلك بيدقان إضافيان فى كل جانب . وكان يجد لذة قوية فى لعبة تسمى « الشـطرنج الـكبير » Grande acedrex . تلعب على لوحة من أربعة وأربعين ومائة مربع وتتكون من اثنتى عشرة قطعة واثنى عشر بيدقاً ، ويلى الملك فيها فيل ، ويلى الفيل على الجانبين أفعوان وزرافة وخرتيت وأسد وطابية ، ويتحرك الملك إلى أى مربع مجاور كما هى الحال

فى الشطرنج الحديث ، وعلى الرغم من أن « التبييت » لم يكن قد اخترع وقت ذاك فإنه — أى الملك — كان يستطيع أن يقفز إلى المربع الثالث فى الحركة الأولى ، وكان الفيل (gryphon بالأسبانية aanca وبالعربيـة anqa العنقاء ؟) يتحرك مربعاً واحـداً بانحراف من زاوية لزاوية ثم يتحرك فى أى عدد من المربعات فى خط مستقيم ، أما الزرافة فكانت حركتها مربعاً واحداً بانحراف من زاوية لزاوية ، ثم أربعة مربعات فى خط مستقيم ، وللخرتيتين حركة معقدة ، وكانا يعتبران أقوى قطعتين على الرقعة بعـد الفيل ، إذ كانا يبدآن بدأ فارس ثم يستمران استمرار قسيس ، بشرط أن لا يأكلا أية قطعة أخرى حتى يستكملا حركتهما . ويستطيع الأسد أن يقفز إلى المربع الرابع فى كل اتجاه ، فى حين تتحرك الطابية حركتها العادية ، أى فى خط مسـتقيم فى كل الاتجاهات ، ويتقدم البيدق خطوة إلى الأمام فى كل لعبة كما يفعـل فى اللعبة العادية ، ولا حق له فى الانتقال مربعين فى الحركة الأولى ولـكنه كان يستطيع عوضاً عن ذلك أن يبدأ فى الصف الرابع بدلاً من الثانى ، فإذا أدرك المربع الثانى عشر من صـفه وارتقى أصبح فى مكانة وقوة القطعة التى بدأ من صفها .

ولألفونس الحـكيم صلة أخرى بتراث الإسلام فى أسبانيا .

إذ تنسب إليه مجموعة من أكبر مجموعات الشعر الوسيط . وهى المجموعة التى تسمى Gantigas de Santa Maria (أغانى القديسة مارية) وهى باقية إلى الآن مع إشارات موسيقية فى مخطوطين فى الإسكوريال ومخطوط فى مدريد ، ولغة هذه الأشعار ليست قشتالية ، وإنما جليقية ، ذلك أن اللهجة الجليقية التى كانت شائعة فى شمال البرتغال ، كانت قد أصبحت لغة البلاط فى قشتالة وأرغن والبرتغال فى القرن الثالث عشر ، ولبثت على ذلك ريثما تهذبت الأسبانية القشتالية ، أصبحت صالحة لأن تنظم فيها معانى الأغانى الرفيعة ، وقد ذهب الأستاذ ريبرا إلى أن الموسيقى أندلسية إسلامية فى الأصل . وهذا رأى لا يميل كثيرون من مؤرخى الموسيقى إلى التسليم به ، إذ لا شك فى أن الأشخاص الذين يظهرون فى الصور المصغرة بل بعض العازفين أنفسهم ، من أصل إسلامى ، ثم إن الصياغة الشعرية إسلامية أسبانية ، قوامها — فى الغالب — مقطوعات من نوع الموشح والزجل الذى كان ابن قزمان أول من اخترعه والذى يتناوله الكلام فى فصل آخر . وقد ذهب كثير من الناس إلى أن مبعث هذه القصائد مسيحى خالص ، وأنه من الخطأ على ذلك أن يتشكك قوم فيذهبون إلى أنها صناعة إسلامية . ولكن الحقيقة أن صيغ الموشح والزجل التى تطورت إلى أن أصبحت هذا النوع من الشعر القشتالى المسمى

Villancico الذى كان شائع الاستعمال فى كل أغراض الشعر المسيحى بما فى ذلك أغانى عيد الميلاد ، وموضوعه — أى موضوع الموشح والزجل — تطور منطقى لتشبيب التروبادور بسيدة الإقطاعية وتساميهم بها . وأغانى التروبادور نفسها (كما سترى بالبرهان القاطع فى الفصل الثالث) تتصل بأوثق الأسباب بالتسامى العربى والشعر العربى الذى كتب فى أسبانيا موضوعاً وصيغة وأسلوباً .

دون جوان مانويل وقسيس هيتا الكبير :

عقبت فترة الترجمة والتصنيف عن الأصول العربية — التى تتمثل فى مدرسة ألفونس الحكيم — فترة زاهرة من الانتاج المبتكر . تتجلى فى شعر الأنفانت دون جوان مانويل (١٢٨٢ — ١٣٤٩ ؟) . وشعر قسيس هيتا الكبير (توفى قبل ١٣٥١) وقد تعلم كلاهما من القصة الشرقية كيف يزجى الدروس الأخلاقية عن سبيل الأسطورة . بل تعلما كذلك كيف يصوغان الأسطورة فى صورة مناسبة . ومثال ذلك ما نجده فى قصيدة الدون جوان مانويل المسماة Conde Lucanor [1] ، إذ يسأل

---

(١) Ed. H. Knust (Liepzig, 1900) and F. J. Sanchez Canton (Madrid 1920) وكذلك Broadway Translations (London 1924).

الشريف وزيره باترونيو النصح فى بعض مشاكل الحياة والحكومة ، فيجيب باترونيو عن كل سؤال بقصة توضح الجواب ، وقد أمكن فى كثير من الحالات تتبع الأقاصيص إلى أصل شرقى . بل عثر فى بعض الأحيان على عبارات بالعربية الدارجة التى كانت شائعة يومذاك مكتوبة بحروف أسبانية بنطقها العربى . وتسود تلك الأقاصيص مسحة أخلاقية قوية . إذ الظاهر أن مؤلفها — وهو ابن عم لألفونس الحكيم — كان يشعر أنه يؤدى واجباً عاماً بكتابة هذه القصص . أما جون روبرز الملقب « بقسيس هيتا الكبير » فقد كان رجلاً من عامة الشعب لا يشعر بأنه مكلف بواجب عام ، ولا يجد من نفسه رغبة فى خدمة مجتمع ، ولا يسيره فى عمله الدينى وازع حقيقى ، ولكنه شاعر كبير ، بل يعد من كبار الشعراء فى اللغة الأسبانية ، وكتابه المسمى « كتاب libro de buen amor » (الحب الصادق ضد الحب الأرضى loco amar : يريد البشرى عكس الإلهى) وهو ترجمة حياة كتبها بنفسه تسودها ضجة السخرية ، يقص فيها غرامياته بصراحة مرة . وليست فيها أية محاولة للرمز أو رغبة فى ضرب الأمثال ، وهذه الغراميات التى يروى القسيس خبرها غراميات شرية ولو أنه يتغنى من حين لحين بذكر العذراء بأشعار يشوبها الإخلاص الشديد . وقد أخفق القسيس فى محاولاته ، ولكنه

أحسن تصوير بعض السيدات اللاتى أورد ذكرهن مثل دونا اندرينا Dona Endrina فجاء وصفهن ملئ بالحيوية والجمال والسحر ، وكذلك الوسيطة التى تسعى بينه وبين حبيباته ، بل إن هذه الأخيرة ــ واسمها تروتا كنفنتس Trotaconventos أصبحت شخصية ذائعة الصيت بين أشخاص الخيال (وهى الأصل الذى رسمت على غراره شخصيتا La Celestina ومربية جوليت)

كان القسيس يعيش بين طبقات المجتمع الدنيا وكان قسيساً للخلعاء والماجنين ومن إليهم من الطبقات المحقرة كالموسيقيين والراقصات المغربيات ، وقد نقل لنا كثيراً من الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبين من يتصل بهم ، وأثبتها كما سمعها بلغة عربية دارجة (كتبها بحروف أفرنجية) ، ويسود مؤلفاته — على العموم — جو شرقى خالص ، أى أنه هيكل يتصل به عدد كبير من الخرافات والأساطير ، وعبارته تفيض بالألفاظ المستعارة من العربية ، وقد عنى القسيس كذلك بالموضوعات المنقولة عن أصل فرنسى أو لاتينى وسيط ، واقتدر على استعمال كل الأوزان الشعرية التى كانت فى متناول يده بأستاذية ظاهرة ، حتى الزجل . وكان يقدر فى نفسه أن الموسيقيين سيتغنون يوماً ما بشىء من أشعاره فى الطرقات ، وقد صدق حدسه وحدث ذلك فعلا بعد وفاته بنصف قرن ، ودليل هذا ما نعرف من أن نساخاً شارد الذهن كان ينسخ

كتاباً فى صومعته وهو مصغ إلى شاعر متجول فى الطريق ، فخلط وجرت يده بتدوين بضع ملاحظات على ما كان المغنى يقوله . فكان مما كتبه أن المغنى أراد — وهو منهمك فى أقاصيصه وأنغامه — أن يستوقف انتباه سامعيه فقال : الآن نبدأ من كتاب القسيس (١) .

وكان يعاصر الانفانت دون چون مانويل وقسيد · تا الكبير ، مؤلفُ أقدمِ كتب الفروسية الأسبانية : المسمى « تار . الفارس سيفار Historia del cavallero Cifar (٢) وربما يـ رن هذا الكتاب قد كتب بين سنتى ١٢٩٩ ، ١٣٣٥ ، وقد قيل إنه أخذ عن أصل كلدانى (أى عربى) كما قيل فى كل كتب الفروسية ، والكتاب يدور حول قصة من قصص ألف ليلة ، أما التفاصيل فتخلط فيها أجزاء من « الأسطورة الذهبية » و « الأسطورة الارترية » والخرافة الشرقية ، وكلمة سيفار نفسها عربيـة (من سفر أى رحلة أو من سفارة) فيكون معنى Caballer Cifar « الفارس المتجول » واسم زوجته جْريما Grima (، كريمة

---

(١) R. M endez Pidal, Poesia Juglaresca y Juglares (Madrid 1924) PP 270. و 462—467.

(٢) Ed. H. Michelant. Bibl. des litt. Nereins en Sluttgart CXII (Tubingen 1872) and C. P. Vagner (Juniv. of Mechigan 1929).

وهو اسم شائع فى نساء المسلمين) ولوحظت كذلك لمحات شرقية أخرى[١] .

كتابة الأسبانية بحروف عربية :

وكان يعاصر « القسيس الكبير » كاتب آخر ، هو مؤلف « قصيدة يوسف » وهى قصيدة مؤلفها مجهول ، مبنية على قصة يوسف ، وتمتاز بأنها مكتوبة بحروف عربية على الرغم من أن كلماتها أسبانية (لهجة أرغونية) وشعرها فرنسى ، والقصيدة مأخوذة عن القرآن والمصادر العربية الأخرى ، أو هى مثال لما يعرف فى أسبانيا والبرتغال باسم « الأدب الجيادى » Literatura aljamiada أى الأدب الأعجمى ، لأن معنى Ajama (يريد عجمة) التكلم بعربية ضعيفة ومنها أعجمى أى أجنبى وأعجمية لغة أجنبية . وكان يستعملها فى أول الأمر الأسبانيون الذين كانوا يتكلمون العربية ويكتبون بها الأسبانية ، ثم استعملها بعد ذلك الموريسكيون الذين كانوا يستعملون الحروف العربية للكلمات الأسبانية ، وأمثال هذه المخطوطات كثيرة جدا ، وقد وجدت — منذ زمن قصير — مجموعة تحت الأرض فى منزل قديم فى « المونا سيد دى لاسيرا » Almonacid de la Sierra فى أرغن .

---

(١) A. Gonzalez Palencia, Historia de la Literatura Aràbigo Espanola (Madrid 1928) P. P. 316. 317.

مخبأة فى مكان أمين ، ويغلب على الظن أنها كانت قد أخفيت كذلك عن أعين رجال ديوان التحقيق : وهى الآن فى مكتبة « جونتابارا أمبليا كيون دى استوديوس » فى مدريد Yunta para ampliacion de Estudios ، وهـذه المجموعة تحوى وثائق قانونية مهمة ، وأشعاراً فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كتبت على صورة « موشحات » فى القرن الرابع عشر ، وفيها كذلك صلوات وأساطير وقصص وخرافات كتبت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، ونجد فيهـا كذلك مخطوطاً مليئاً بالنصائح ، وكان أمثال هذا المخطوط شائعة فى ذلك الزمان ، وهـذا المخطوط عبارة عن رسالة ريفية من مفتى وهران [1] ، ينصح فيهـا الموريسكيين الذين كانوا يضطهدون فى القرن الذى تلى سقوط غرناطة ، ويبين لهم كيف يسايرون المتصرين الذين كانوا يعتبرون كل ظاهرة إسلامية — حتى الاغتسـال — لوناً من الزندقة بل جريمة كبرى ، واستعمال الحروف العربية — حتى بعـد سقوط غرناطة — يدل على شدة تعلق المسلمين الأسبان المغلوبين بكتابة دينهم حتى إذا تحدثوا بلغة لاتينية ، وكان كثيرون من هؤلاء منحدرين عن أصل أسبانى ، وطريقة

(١) Pedro Longas, Vida religiosa de los Moriscos (Madrid 1915) P P 305—307 and Journal Asiatique tome 210 P. P 1 — 17 (Janu-Mar 1927.)

كتابة الأصوات الأسبانية بالحروف العربية لا تخلو من متعة ، وهى على جانب كبير من الأهمية لأنها تدلنا على الطريقة التى كان مسلمو أسبانيا ينطقون بها اللغتين الأسبانية والعربية (ومثال ذلك كتابة بدرو دى ألكالا Pedro de Alcala الذى كان يكتب العربيـة الدارجة التى كانت مستعملة فى غرناطة حوالى ١٥٠٠ بحروف لاتينية) بل إن تأثير النطق العربى لا زال ملموساً إلى الآن .

ولا حاجة بنـا الآن إلى أن نصف مأساة طرد العرب من أسبانيا ، بل يكفى أن نذكرهنا أن طردهم منها تم نهائيا سنة ١٦١٤ ومن هـذا يتضح أن اللغة العربية كانت لا تزال مستعملة أيام سرفانتيز ؛ ولذلك لم يكن معاصروه ليدهشوا أو ليقطعوا باستحالة ما ذكره من أن « قصة الدون كيشوت » منقولة عن كتاب لمؤلف عربى اسمه سيدى حامد بن انجيلى ، وأنها كانت مكتوبة فى الأصل بالعربية ، ولعل سرفانتيز قد قال ذلك اتباعاً لما كان شائعاً فى أيامه من أن قصص الفروسية كلها مأخوذة عن كتب عربية أو كلدانية .

ج . ب ترند

السير القمبيادور * :

رأيت أن تراث العرب لأسبانيا ظل زماناً ليس بالقصير مثار الجدل بين المؤرخين ، ورأيت أن الطائفة الحديثة من مؤرخي الأسبان تنزع إلى إنكار كل ما خلفه العرب ، بل تميل إلى إهماله إن لم يكن إلى الزراية به ، ورأيت أن الأستاذ ترند لا يرى بأساً في هذا المذهب ، وأنه يعتبره « موقفاً باعثاً على الأسف وإن كانت له أسبابه التي لا يخلو كثير منها من وجاهة » ، ونحب أن يعلم القارئ أن جمهرة المؤرخين في مصر لا ترى هذا الرأي ، بل تعتقد أنه سطحي لا يقوم على دراسات شاملة وافية ، ومن هؤلاء المؤرخين الأستاذ الجليل جاستون ڤييت مدير دار الآثار العربية في القاهرة الذي يرى أن مقال الأستاذ ترند ناقص سطحي كثير العيوب ، وليس من شأننا أن نبدي رأينا فيما ننقل من رأي وإنما من شأننا أن نوضح هـذا الذي ننقل حتى يفهمه القارئ على وجهه الصحيح ، ولهذا اخترنا أن نلحق بالمقال هذا التعليق الموجز على موضوع السيد ، إذ أن قصة السيد وما ترتب عليها من ثمار أدبية ، تعتبر من أهم ما خلفه العرب للأسبان — إذا اعتبرنا مذهب الأستاذ ترند — لأن الأستاذ الجليل يفيض القول في التراث الأدبي واللغوي ، ويورد من الأمثلة الشيء الكثير ، وهذا الموضوع — أي موضوع السيد — حجة قوية تؤيد مذهب الأستاذ الفاضل

---

* انظر الصفحة الأولى من هذا الفصل .

إذ هو مورد غزير أصاب منه الأسبان مادة طيبة لأدبهم ، وسنرى فيما سنوجز من سيرة حياته وأعماله ، واختلاف المؤرخين فى شأنه . وإنكار الأسبان لاتصاله بالعرب ومؤازرته لهم ، ما يدلك — من ناحية أخرى — على أن الأستاذ الجليل لم يكن موفقاً كل التوفيق حين حصر تراث العرب فى أسبانيا فى طائفة من الألفاظ وعدد من الأساطير ، وبعض أساليب العمارة والزخرفة ولعبة الشطرنج

* * *

السيد فارس أسبانى ذائع الصيت ، متوارد فى أكثر الآداب العالمية ، واسمه الحقيقى دياز دى بفار Diaz de Bivar ، وشخصيته أقرب إلى أن تكون خرافية يختلف المؤرخون فى حقيقتها ، بل إن بعضهم كالأب اليسوعى ماسديو ينكر وجودها أصلاً ، ولعل أصدق ما قيل عن هذه الشخصية هو ما أورده سرفانتيز على لسان القسيس فى « الدون كيشوت » حيث قال : « لا نزاع فى أن رجلاً يسمى « السيد » قد وجد حقا ، ولكننا نشك فى صحة ما نسب إليه من أعمال »

وترجع بطولة السيد وبعد صيته إلى اقتران اسمه بالصراع بين العرب والأسبان ، وما ينسب إليه من أعمال البطولة التى أظهرها فى خصومة المسلمين . وقد ولد فى بيفار كما يظهر من اسمه . وعرفه العرب بالسيد ولقبوه بالقمبياطور (أى البطل بالقشتلانية) El Campeador من أسرة كريمة سنة ١٠٤٠ ميلادية

وكان أول ذيوع صيته فى الحرب بين سانكو ملك قشتالة .

وسانكو ملك نافار إذ استطاع أن يقتل أكبر فرسان العدو فى المباراة ، فأطلق عليه لذلك لقب القمبياطور ، وظل السيد يحارب المسيحيين مدة طويلة حتى ساقه الحظ إلى خدمة ألفونس ملك ليون ، فعهد إليه بجباية الجزية التى كان يؤديها إليه المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية ، فلما أدرك إشبيلية ألفى الحرب مشتعلة خارج أسوارها بين المعتمد وعبد الله أمير غرناطة ، فظاهر السيدُ المعتمدَ حتى إذا انهزم عبد الله عاد السيد إلى ليون محملا بالغنائم التى فاز بها ، وفى سنة ١٠٧٤ تزوج من شمانه المشهورة Ximena التى سيقترن اسمها باسمه ، والتى ستبدى من مظاهر البطولة ما سوف يخلد اسمها إلى جانب اسم زوجها ، ولكن السيد لم يكد يصل برجس حتى اتهمه أحد إخوان ألفونس واسمه جارسيا أوردونيز بالسرقة فغضب عليه الملك ونفاه من قشتالة سنة ١٠٨١

هنالك انقلب السيد محاربا مغامراً يلتمس الكسب عن أى سبيل ، يحارب فى صفوف المسلمين اليوم ثم يحارب فى صفوف النصارى غداً ، فوضع نفسه وفرسانه بادئ الأمر فى خدمة صاحب برشلونة ، حتى إذا سنحت له فرصة للكسب خانه وانضم لأعدائه المسلمين وحارب جنباً إلى جنب مع المقتدر صاحب سرقطسة . واستمر على ذلك الحال ثمانى سنوات ، حتى لقد قاد جيشاً من سبعة آلاف مسلم وحارب بهم أمير بلنسية ، ثم انقلب مرة أخرى وظاهر النصارى وتوجه لحرب يوسف بن تاشفين وحاصر بلنسية حتى سقطت فى يده بعد حصار دام تسعة شهور فى ١٥

يونيه سنة ١٠٩٤ ، وكان يرجى من السيد أن يكون فى أخلاقه من النبل ما هو جدير بفرسان العصور الوسطى . وما هو خليق بفارس له شهرته ، ولكنه على عكس ذلك ، ما كاد أهل بلنسية يسلمون له حتى نكل بهم تنكيلا بالغاً فأحرق القاضى بن جحاف حيا ، وذبح الآلاف من أهل المدينة المسلمين ، وفرق الغنائم فى أصحابه : ولم يغفر الموحدون له هذا العمل فما زالوا به حتى أوقعوا به فى سيونكا فهزموه هزيمة منكرة انتهت بموته فى يوليه سنة ١٠٩٩ ، ولكن زوجه شمينه ظلت تدافع عن بلنسية ثلاثة أعوام أخرى حتى سنة ١١٠٢ ثم اضطرت لتسليمها للمسلمين ، ورحلت عنها حاملة معها عظام زوجها لتحرقها فى كنيسة سان بدرو فى كاردينا قرب برجس (وإلى رحلة شمينه يشير الستر ترند فى الفصل الأول من هذا الكتاب)

والسيد شخصية ذائعة الصيت فى الآداب العالمية ، فهى مدار الحديث فى أروع قصائد الأدب الأسپانى المسماة (قصيدة السيد Poema del Cid » التى نظمت فى القرن الثانى عشر الميلادى وهى أقدم شعر أسپانى عرف إلى اليوم ، بل إن بعض رواة الأساطير المسلمين أوردوا هذا الشخص فى كتاباتهم ، فصوروه مرة يسفر لسلطان فارس ويتوارد ذكره فى الأدب الفرنسى فنراه فى عدة روايات أشهرها رواية كورنيل المعروفة المأخوذة من رواية مؤلف أسبانى هو Cuillen de Castro المسماة Las Mocedades del Cid

مراجع :

1. Cronica General - Alphonso X
2. Cronica Partleular del Cid

نشرها للمرة الأولى Juan de Velorada سنة ١٥١٢

3. Recherches sur l'Histoire politique et littéraire de l' Espagne Pendant le moyen age

المجلد الثانى (ليدن ١٨٤٩)

4. Poem of the Cid

ترجمها من الأسبانية إلى الانجليزية : A. M. Huntington

5. The Cid Campeador - H. Butler Clarke (١٨٩٧)
6. Der Cid im spanischen Drama 1910

العرب

الحروب الصليبية

ألفـــه

ابرنست باركر

E. BARKER

أستاذ علم السياسة بجامعة كمبردج

عربه

علي أحمد عيسى

الحروب الصليبية

كثيراً ما فكر الناس فيما يمكن أن يسمى بالحوادث البعيدة الأثر فى مصير الإنسانية . و بين هذه الحوادث التى لم يكن هناك مفر من وقوعها ذلك الصراع بين الشرق والغرب . وقد بدأ هيرودوت تاريخه متسائلا عن هذا النضال . وأولئك هم شعراؤنا ما زالوا يتحدثون اليوم عما يشعر به الشرق من ازدراء صامت وعميق لجلبة الجيوش الغربية المحاربة وجعجعتها ، و يذكرون ذلك الخلاف الذى لا تهدأ ثائرته ، والذى يفصل بين الشرق والغرب حتى أبد الآبدين . وتلك حروب تروادة والحروب الفارسية القديمة ، ومعارك كراسوس وهرقل فى سورية والحروب الصليبية والفتوحات العثمانية كلها تضرب على نغمة واحدة وتوحى بالفكرة القائلة بوجود تكرار منظم للحوادث (وقولنا الصراع بين الشرق والغرب لم يكن إلا تبسيطاً جغرافيًا لسلسلة معقدة من الوقائع التاريخية) . والتاريخ سجل لأشياء أجل أثراً من تنازع الأمم على بقاع من الأرض . على أن ذلك إنما يزداد وضوحاً واتساعاً حين نطرح ظاهر النضال بين الشرق والغرب وننظر إلى جوهره

الذى كان يتلون من عصر إلى عصر مضطرماً بين الديانات والشعوب والمدنيات المتنافسة . أجل إن الساحل الشرقى لبحر الروم من القسطنطينية إلى الاسكندرية كان لعدة أسباب جغرافية متنوعة منطقة لكثير من المشاكل ينبؤنا بها التاريخ.

فإنه فى هذه المنطقة سواء عن طريق البحر الأسود أو البحر الأحمر أو من بيروت عبر الصحراء كانت أوربا تتصل بآسيا وما فيها من منتجات وأسرار . كما أن هذه المنطقة سواء فى مصر أو فى جزيرة كريت أو فى بيت المقدس أو فى أثينا كانت مهد المدنيات والديانات والفلسفات . وكان لا بد من وقوع كثير من التصادم فى منطقة كهذه المنطقة . وكان بعض هـذا التصادم اقتصاديًّا وبعضه دينيًّا وبعضه سياسيًّا وبعضه نزاعاً بين أجناس مختلفة بل لقد كان فى بعض الأحيان خليطاً من كل ذلك . ولا يحسن فهمنا لهـذا التصادم إلا إذا درسنا كل ضرب من ضروبه على حدة وتحت الظروف التى مهدت له . ومن أكبر ضروب هذا التصادم وأجلها أثراً ذلك الذى وقع بين كنيسة المسيحية الغربية وحضارتها وشعوبها من جهة ، وبين العقيدة الإسلامية وحضارتها وشعوبها من جهة أخرى .

بدأ هـذا النضال بهزيمة هرقل — الذى يمكننا أن نسميه أول المحاربين الصليبيين — على يد قوات عمر فى واقعة اليرموك

عام ٦٣٦ . ومن ذا يستطيع أن ينبىء بموعد انتهاء هذا النضال الذى كان فى وقت من الأوقات دينيا قبل كل شىء ، ثم غلب عليه العنصر السياسى وقتاً آخر . وكان نزاعاً بين شعوب مختلفة وخاصة بين الرومان والسلاف من ناحية ، وبين العرب والترك من ناحية أخرى ، لكنه ظلّ دائماً نزاعاً بين طرفين تتقابل فيه حضارتان وجهاً لوجه ، وإحدى مظاهره الحروب الصليبية التى بدأت عام ست وتسعين وألف ، وانتهت عام واحد وتسعين ومائتين وألف . وذلك إذا اعتبرنا ختامها ينتهى بسقوط آخر معقل مسيحى فى الأراضى السورية . أما إذا آثرنا ألا نغض الطرف عن الآثار والنتائج التى خلفتها بواعث الحروب الصليبية فإن فى وسعنا أن نقول : إن هذه الحروب قد استمرت إلى عهد السياحات البحرية البرتغالية وإلى عهد استكشافات كولمب

وللحروب الصليبية وجهان : فهى من حيث الباعث الأصلى عليها (ذلك الباعث الذى اعترضته منذ البداية بواعث أخرى) تعد حركة روحيـة اتخذت شكل نظام روحى أيضاً . كانت حروباً مقدسة لم تكن فى نظر رجال الدين عادلة فحسب بل إنها استحقت منهم أن يباركوها ، وكانت خليقة أن يقف الناس عليها حياتهم . هى شىء مسيحى يربط الأمم المسيحية جميعاً برابطة العداوة لعدو عقيدتها اللدود . أما من حيث النتائج فقد

كانت الحروب الصليبية الثمن الذى دفعتـه المسيحية أملا فى تخليص الأراضى المقدسة من ربقة المسلمين أو هى بروز الغرب المسيحى وتقدمه فى الشرق الإسلامى . فإن من أكبر مظاهرها تأسيس دولة مسيحية هى المملكة اللاتينية فى بيت المقـدس . وكانت تقوم على الساحل الشرقى لبحر الروم مطلة شرقاً على الموصل وبغداد ، وجنوباً على القاهرة ومصر . فتخليص الأراضى المقدسة كان الغرض العام الذى دارت حوله الحروب . وأما الثانى وهو تكوين الولايات فله خطره الخاص فى ذاته . ففى مملكة بيت المقدس اللاتينية أصبح للحروب الصليبية لونها الخاص ونتائجها الخاصة التى هى نشأة الجمعيات العسكرية وتأسيس أهل البندقية وجنوه للمراكزالتجارية فى موانى سورية ، ونمو العلاقات التجارية ببقية أجزاء آسيا والاتصال بها لأعمال التبشير . وهنا فى المملكة اللاتينية ببيت المقدس كان العراك مستمرا والاتصال دائماً بين المسيحية والإسلام . وهو عراك يشـــبه ذلك الذى حدث فى أسپانيا لولا أن حدوثه فى بيت المقدس كان قد استرعى انتباه أوربا جمعاء بدرجة لم تبلغها أسپانيا . ونحن حين نمعن النظر فى المملكة اللاتينية ببيت المقدس يتجلى لنا بوضوح — تجلى الجبال البعيدة التى تبدو خلف المناظر التى تقع عليها أبصارنا — البيئة والظروف العامة التى قامت فيها الحروب الصليبية . وقوام

هذه البيئة وتلك الظروف هو الموقع الجغرافى لحوض بحر الروم والأدوار التاريخية التى مرت به فى القرون التى سبقت الحروب الصليبية ، وكان فيها أخذ ورد بين المسيحية والإسلام فى هذا الحوض

ومن الوجهة الجغرافية يمكننا القول بأن بحر الروم ينشطر قسمين : بحر الروم الغربى الذى يحده شرقاً إيطاليا وصقلية ومضيق عرضه مائة ميل بين رأس سوريللو جنوب غربى صقلية ورأس بون شمال شرقى تونس . وبحر الروم الشرقى الذى يتجه من الشواطئ الشرقية لصقلية (التى كانت من وقت لآخر فى التاريخ ميداناً للقتال أو ملتقى للبحرين) إلى سواحل آسيا الصغرى وسورية ، وهما نصفان لبحر واحد أحدهما شرقى والآخر غربى . صارا فى العصور اليونانية والرومانية موطناً لحضارتين . ففى الغرب كانت الحضارة اللاتينية وعلى أساسها نشأت الكنيسة الرومانية والامبراطورية الرومانية الغربية المقدسة عندما تم النصر للمسيحية . أما الجزء الشرقى فقد كان موطناً للحضارة اليونانية وفيه نشأت الكنيسة اليونانية والامبراطورية البيزنطية . وفى هذا الجزء الشرقى من بحر الروم قام الإسلام فى القرن السابع . ولم يكد ينتشر من معقله فى مكة بسرعة التيار الكهربائى حتى غمر سورية كالبرق واجتاز شمالى إفريقيا كله . ثم تخطى بوغاز

جبل طارق إلى حيث جبال البرانس . وكان الإسلام فى أوائل العصور الوسطى قد أفلح فى تثبيت قدمه فى جزئى بحر الروم وذلك على السواحل الجنوبية والغربيـة للجزء الغربى والسواحل الجنوبية والشرقية للجزء الشرقى وفى كلا هذين الجزءين من حوض بحر الروم احتدم النضال بين المسيحية والإسلام . ولئن كانت هذه المعارك سابقة على الحروب الصليبية فإنها كانت على كل حال من نوعها وطبيعتها . على أن الحروب الصليبية نفسها حين بدأت فى نهاية القرن الحادى عشر امتازت بأن المسيحية اللاتينية فى الغرب أخذت تنتقل إلى الشرق الذي كانت منعزلة عنه إلى ذلك الوقت . وهنا احتكت هذه المسيحية اللاتينية من جهة بالكنيسة اليونانية والامبراطورية الشرقية وكانت حليفتها اسميا . كما احتكت من جهة أخرى بمسلمى الشرق وقد ناصبتهم العداء . وربمـا كان أهم عناصر الحروب الصليبية وأظهرها نفعاً هـذه الظاهرة البسيطة التى تنطوى على تدخل الغرب فى الشرق ومع ذلك فإن هذه الظاهرة البسيطة معقدة فى الوقت نفسه . لأن الشرق الذى توغل الغرب فيه كان فى ذاته معقداً أشد التعقيد . فلم يكن على المسيحية اللاتينية أن تقتصر على تسوية علاقاتها مع المسيحية اليونانية فى بيزنطة ، بل إنها وجدت نفسهـا أمام مسلمين كانوا كذلك منقسمين على أنفسهم . فالسنيون الأتراك الذين استتب لهم الأمر فى آسيا

الغربية من شمالى البحر الأسود إلى جنوبى البحر الأحمر كان يواجههم فى أراضى سورية المعادية الشيعيون الفاطميون فى مصر ، وكان على الصليبيين أن يكتشفوا هذا الخلاف — الذى لم يكن من السهل عليهم أن يعرفوه — بين السنيين والشيعيين كما كان عليهم أن يحاولوا أن ينتفعوا به إلى أكبر حد يستطيعونه (١)

أما من الوجهة التاريخية فيمكن النظر إلى اجتياز المسيحية اللاتينية ما وراء البحار لمحاربة الإسلام كخاتمة للعداء الطويل بين المسلم والمسيحى فى الجزء الغربى من بحر الروم . وهذا عنصر له خطره فى الظروف التاريخية التى تحيط بالحروب الصليبية . وفى

---

(١) كانت الحالة عام ١٠٩٦ بعد الميلاد تشبه من بعض الوجوه الحالة عام ٢٠١ ق . م . فقد واجه الرومان حينما بدأوا نشاطهم فى الشرق ثلاث قوى : مملكة مقدونيا التى كانت تحكم بلاد اليونان وشمال بحر إيجه حتى البسفور ثم السلوقيين Seleucids فى آسيا الصغرى وأخيراً أسرة البطالسة فى مصر . ومن جهة أخرى فقد كانت هناك وجوه اختلاف هامة بين الحالتين فقد كان الرومان متباين وهم على استعداد للتعلم يتاؤهم الاعجاب بكل شىء فى الثقافة اليونانية . أما المسيحية اللاتينية فقد كان لها فى نهاية القرن الحادى عشر ثقافتها العالية الخاصة بها ، وكان ميسوراً لأهلها وهم بمواطنهم فى أسبانيا وصقلية أن يحصلوا على أقصى ما يحتاجون إليه من علوم المسلمين . وفوق ذلك فإن الرومان كانوا مقبلين على عالم جديد مغاير لعالمهم . أما فرنجة القرن الحادى عشر فقد وجدوا فى بيزنطة شيئاً وإن كان قد سار فى طريق مختلف فى تطوره ، فقد كان يمت بصلة إلى تقاليدهم الخاصة وسنرى فى نهاية الأمر أنهم ربما كانوا تعلموا من البيزنطيين أكثر مما تعلموا من المسلمين فى سورية ومصر

نهاية القرن السابع كان العرب قد أفلحوا فى إخضاع البربر بشمالى إفريقيا . وفى المدة التى تقع بين عامى ٧١١ ، ٧١٨ تمكن العرب والبربر من فتح أسپانيا حتى بلغوا جبال البرانس . وفى غضون القرن التاسع بين عامى ٨٢٧، ٨٧٨ (حين سقوط سراقسطه) كان الأغالبة فى قيروان بشمالى إفريقيا قد فتحوا صقلية وامتدت مناوشتهم كذلك إلى جنوبى إيطاليا حتى مقاطعتى كامبانيا وأبروزى بالإغارة على هذه المنطقة بين حين وآخر وبتأسيس إمارات فيها تقوم على القرصنة والاغتصاب . وقد أغار مسلمو أسپانيا على مقاطعة پروڤانس فى جنوبى فرنسا وشمالى إيطاليا وسويسرا أيضاً . وكان قرصانهم يغيرون بين حين وآخر على جزيرتى قورسيقا وسردينيا . ولم تبلغ حضارة المسلمين درجة تذكر إلا فى أسپانيا وصقلية ؛ بل لقد ازدهرت فى هذين الإقليمين ازدهاراً عظيماً ، ومنهما انتقل تأثير الحضارة الإسلامية إلى فرنسا وإيطاليا . فقد نفذت فلسفة قرطبة وحكمة معلمها الكبير ابن رشد إلى جامعة باريس وتجملت بالرمو ببيوت عربية الطراز وارتفع شأنها بالجغرافيين والشعراء منهم تحت حكم ملوكها النورمانديين وخلفهم فردريك الثانى ؛ بل إن أهمية الثقافة التى نقلتها إلى الغرب العناصر الإسلامية المؤقتة (فى صقلية وأسپانيا)

كانت تعادل على أقل تقدير أهميــة تأثير الشرق على الغرب فى زمن الحروب الصليبية.[١]

ومهما تكن تلك المزايا التى استفادها الغرب من الشرق فإن الغرب لم يكن ليسمح لمن يعتنقون ديناً غير المسـيحية أن يحتلوا أرضاً مسيحية . وقد شهد القرن الحادى عشر تدهوراً تدريجياً فى قوة المسلمين فى بحر الروم الغربى أمام تقدم المسيحيين . ففى أسبانيا بعد وفاة المنصور العظيم عام اثنين وألف بدأت قوات الشمال الصغيرة فى ليون وقشتالة وأراجوان وناقار فترة انتصار وتوسع فسقطت طليطلة أمام قوات الفونسو السادس أمير قشتالة عام ١٠٨٥[٢] كما استولت ولاية أراجوان على سراقسطه عام ١١١٨ . أما جنوبى إيطاليا الذى أنهكته المنازعات بين الولاة البيزنطيين والمغيرين من العرب فقد سقط فى أيدى النورمانديين خلال النصف الأول من القرن الحادى عشر وفتح هؤلاء النورمانديون صقلية أيضاً بين عامى ١٠٦٠ ، ١٠٩٠ ، وقد حرض البابا بنيدكت الثامن أهل بيزا على احتلال سردينيا عام ١٠١٦ وبنهوض الجنويين والبندقيين لم يعد قرصان المسلمين شبحاً للرعب فى بحر

(١) من كلام الأسـتاذ بيكر فى Combridge Mediaeval History المجلد الثانى ص ٣٩٠

(٢) وقد أوقفت تقدمه فى غزوة المرابطين لبلاد الأندلس غزوة جديدة عام ١٠٨٦ ، ولـكن ثبت فى النهاية أن هذه العقبة لم تدم طويلا

الروم الغربى . ولم يكن فى قبضة العرب فى ختام القرن الحادى عشر سوى جنوبى أسپانيا وشمالى إفريقيا . وفى خلال القرن الثانى عشر استطاع النورمانديون فى صقلية أن يهاجموا العرب فى معاقلهم الأفريقية ذاتها — ومن ذلك الحين آلت إلى الغرب سيادته على أراضيه وهو أعظم قوة وأصلب عوداً

تلك كانت حالة الغرب حينما دعا الداعى إلى الحروب الصليبية وقد كانت الدعوة من جانبين ولكنها كانت لقضية واحدة . فإن ضغط الأتراك السلاجقة — هؤلاء الذين بدأوا جنوداً مرتزقة ثم صاروا فى الواقع مسيطرين على خلفاء بغداد — أدى فى سورية من ناحية إلى استيلائهم على بيت المقدس من خلفاء الفاطميين المتسامحين (١٠٧٠) وأدى فى آسيا الصغرى من ناحية أخرى إلى انهزام البيزنطيين هزيمة فادحة فى منازجرد (١٠٧١)

كانت حاجة بيت المقدس ومتاعب بيزنطة تدعو كلا منهما إلى أن يهيب بالغرب فقامت الحروب الصليبية الأولى (١٠٩٦ — ١٠٩٩) جواباً على هذا النداء المزدوج الذى تعاونت على تلبيته العادات الدينية والتقدم الاجتماعى فى غربى أوربا . ذلك أن الحج للتكفير عن الذنوب هو فى الواقع عادة قديمة فى الغرب . ولما كانت أورشليم أقدس الأماكن وأنأى المزارات الدينية بعداً عن أوربا ، ولهذا السبب كان فى الحج إليها غفران مضاعف فقد

اللوحـــة رقم « ٩ »

(شكل ٩) — الحروب الصليبية كحرب دينية

كانت منذ القدم مقصد أمثال هؤلاء الحجاج الذين يرومون التكفير عن سيئاتهم . وإذ رأى الأوربيون هذا المقصد محفوفاً بالخطر فقد عقدوا العزم على إنقاذه وحمايته . ومن ثم كانت الحروب الصليبية بمثابة حج كبير يحميه السلاح ، وكان الغرض منه إفساح الطريق وتحرير المكان المقدس ليتمكن الناس من الحج إليه فى المستقبل

وكان الفرسان الحجاج هم الذين أسسوا المملكة اللاتينية فى بيت المقدس . ومنهم كذلك من توافدوا بعد ذلك كل عام لشد أزر هذه المملكة والعمل على بقائها . وكان التطور الاجتماعى الذى حدث فى النظام الاقطاعى بتأثير الكنيسة سبباً آخر أدّى إلى قيام الحروب الصليبية . ولقد لفت نظر البابوات والمجالس الكنسية منذ أوائل القرن الحادى عشر هذا الحماس الحربى الذى أبدته الهيئة الاجتماعية الحربية إذ ذاك لخوض غمار حرب داخلية فحاولوا أول الأمر أن يكبحوا جماح هذا الشعور بشرائع : السلام Pax وسلام الله Treuga Dei ثم فكروا بعد ذلك فى توجيهه إلى أعمال حربية « عادلة » و « مقدسة » إما بتدشين أسلحة الفارس فى حفلة قبوله فى هيئة الفرسان ومنحه البركة ليدافع عن العدالة ويعمل على محاربة الظلم (وكان ذلك من الكنيسة مساعداً على خلق نوع جديد من الفروسية) ، وإما بتحويل الحروب الفردية

من قتل المسيحيين بعضهم لبعض إلى حرب مقدسة ضد الكفرة كما صنع البابا أربان الثانى Urban II فى كلرمونت عام ١٠٩٥ وهو يبشر للحرب الصليبية . وإذن فقد كانت قضية السلام الداخلى فى غربى أوربا مرتبطة بقضية الحرب المقدسة . وكانت المجامع الكنسية على التوالى تصل فى نغمة واحدة السلام الإلهى بالحرب الصليبية المسيحية

على أننا نجد للحروب الصليبية من هذه الناحية شكلين : تقدم حجاج ، وحرباً مقدسة . ولكنها كانت قبل كل شىء حلاً لمشكلة تكاثر السكان فى العهد الإقطاعى . فلن صغار النبلاء إذ ذاك لم يكن لهم أمل فى مستقبلهم ببلادهم . فلو لم تنشأ مملكة صقلية النورمندية ، ومملكة بيت المقدس اللاتينية لما ارتفع شأن كثيرين من سلالة الأمير تانكريد دو ڤيل Tancred d' Hauteville مثلاً . هذه الممالك كانت مستعمرات إقطاعية هيأت مخرجاً آوى إليه المهاجرون فى العهد الاقطاعى . ومن جهة أخرى فان الحروب الصليبية أوجدت سوقاً تجارية تسد مطامع الثغور الإيطالية التى كانت آخذة فى النمو . ولم تكن مؤسسات البندقية وبيزا وجنوه على ساحل سورية التى استخدمت كمستودعات تمون منها طرق آسيا التجارية عاملاً قليل الأثر فى تاريخ المستعمرة اللاتينية . ولقد رافقت السفن الإيطالية أول حرب صليبية ، بل

ساعدت على تقدمها . وكانت معونة المدن الإيطالية لازمة لحرب الحصار التى أدت إلى نمو مملكة بيت المقدس . كذلك كانت السفن الايطالية تنقل أفواج الحجاج كل سنة . وبذا أضيف إلى الباعث الروحى على الحروب الصليبية باعث جديد لحسن الحظ أو لسوئه ، هو ذلك الباعث التجارى

* * *

هذه العوامل المختلفة والفرصة السانحة التى صاحبتها باضطرام الفتن الاسلامية فى سورية قد ساعدت بلدوين الأول وبلدوين الثانى على تأسيس مملكة بيت المقدس وتدعيمها بين عامى ١١٠٠ ، ١١٣١ . ولكن هذه المملكة لم تكد تقوم على ساقيها حتى هددها الدمار إذ أن الضغط المسيحى ولّد رد فعل إسلامى . وكان مركز هذه المقاومة الاسلامية مدينة الموصل . وهنا بين أطلال دولة السلاجقة التى كانت قد انهارت إلى دويلات صغيرة قبل نشوب أول حرب صليبية ظهر الأتابك[١] زنكى لأول مرة . فقد نشر سلطانه على منافسيه ، واستولى عام ١١٤٤ على الرّها Edessa من اللاتين ، وهو أول عقبة منى بها هؤلاء وهم

(١) الأتابك لفظ كان يطلق فى أول الأمر على الوصى أو المؤدب لأمراء السلاجقة . وكان هذا الوصى ينتخب عادة من الأمراء الأقوياء الذين تربطهم بالعرش رابطة القرابة . ولم يلبث هذا اللقب أن أصبح عاماً لكبار الأمراء   (المعرب)

يعملون على تحقيق مشروعهم . وكان خلفه نور الدين (١١٤٦ — ٧٤) معروفاً بتحمسه الديني الشديد لجهاد عنيف ضد الحرب الصليبية . وقد استطاع قائده الكردى شيركوه وصلاح الدين ابن أخى هـذا القائد أن يمدّا نفوذه إلى مصر . وإزاء هـذا الخطر الذى تهدد أولئك اللاتين فى مملكتهم من الموصل ومن مصر وإزاء الحماس الجديد للجهاد ضد الحرب الصليبية التى أنشبها اللاتين لم يسع هؤلاء وقد خارت عزيمتهم إلا الخضوع والاستسلام بغير إبطاء إذ انهزموا فى يوليه عام ١١٨٧ فى موقعة حطّين . وعقدت مدينة القدس شروط التسليم فى أكتوبر من العام نفسه . وبذا بلغ صلاح الدين غاية أمانيه وأنقذ المسجد الأقصى الذى إليـه أسرى الله بعبده ليلاً من المسجد الحرام

أما الحرب الصليبية الثالثة فقد عجزت عن أن تنقض ما فعله صلاح الدين . بيد أن اللاتين احتفظوا ردحاً من الزمن بإمارتى انطاكية وطرابلس فى شمالى سورية . واستطاع الامبراطور فردريك الثانى بالسياسة لا بالسلاح أن يستعيد مدينة القدس لفترة قصيرة (١٢٢٧ — ٤٤) إلا أن مملكة بيت المقدس كانت قد درست . وجاء بعد ذلك القرن الثالث عشر الذى كان يعج بالحروب الصليبية . ولكن هذه الحروب نشبت كما قال بعضهم

يحق فى كل مكان إلا فى فلسطين . لم تدر الحروب الصليبية أنى تنشب . ومع من تحتدم . فتنقلت على غير هدى من القسطنطينية (١٢٠٢ — ٤) إلى مصر (١٢١٨ — ٢١ و ١٢٤٩ — ٥٠) حتى تونس فقد بلغتها (١٢٧٠) . على أن الحرب الصليبية التى لقيت بعض التوفيق لم تنجح إلا فى الاستيلاء على القسطنطينية المسيحية ، وفى تقسيم الامبراطورية البيزنطية لمدة من الزمن (١٢٠٤ — ٦١) بين الفرنسيين والبنادقة . وهكذا نرى أن القسطنطينية التى استنجدت بالغرب وسببت اشتعال الحروب الصليبية كانت ضحية لهذه الحروب . وهى وإن انتعشت ثانياً لمدة قرنين من الحياة المريضة ١٢٦١ — ١٤٥٣ فقد تركت الفرنسيين فى المورة والبنادقة فى كريت وجزر الأرخبيل . كانت الحرب الصليبية الأولى محالفة بين النظام الاقطاعى الفرنسى وأساطيل المدن الإيطالية . وبمجىء القرن الثالث عشر تحول النظام الاقطاعى الفرنسى إلى اليونان وأقام البنادقة والجنويون محطات تجارية جديدة لتجارة الشرق فى القرم وبحر آزوف وانتقل مركز الجاذبيـــة فى الحروب الصليبية إلى أطلال الامبراطورية الشرقية

غير أن بارقة أمل أخذت تظهر فى منتصف القرن الثالث عشر بوقوع انقلاب جديد فى الأحداث الأسيوية نظر إليه

الغرب كبشير بخير جديد . ذلك أن جنكيزخان أقام إمبراطورية مغولية كبرى لا هي مسيحية ولا هي إسلامية امتدت من بكين شرقاً إلى نهرى دنيبر والفرات غرباً وقسّمت إداريا إلى أربع إمارات على رأس كل منها حاكم يطلق عليه لقب خان . وكل إمارة إمبراطورية من حيث جلالها . وكانت الإمارة الفارسية بصفة خاصة وعاصمتها تبريز قريبة جدا من بحر الروم الشرقى لدرجة أدت لدخولها فى أمور هذا البحر

كان المغول متسامحين وسعد المسيحيون النسطوريون الأسيويون فى كنفهم . فما يمنع إذن أن يُحوّل هؤلاء المغول إلى الدين المسيحى ، ولم لا يتحقق الغرض الأساسى من الحروب الصليبية أخيراً بنشر المسيحية على مساحة مديدة مترامية الأطراف بدرجة لم يكن يَحلم بها أحد من قبل ؟ هذه الغاية دعت إلى إيفاد الرسل . فقد بعث البابا إينوسنت الرابع Innocent IV جون ده بيان كاربين(١) John de Pian Carpine فى رحلة طويلة عام ١٢٤٥ ، وأرسل القديس لويس St. Louis ، William of Rubruquis فى مثلها عام ١٢٥٠ ، ونشطت

(١) فى الأصل الانجليزى Pian وأغلب الظن أنه خطأ مطبعى . والحقيقة بلان Plan انظر مادة Carpin فى Ch. Dezobry and Th. Bachelet, Dictionnaire de Biographie et d'Histoire (المعرب)

الإرساليات وأقيمت الكنائس حتى فى بلاد الصين . كان كل هذا حلماً . ولم تظفر فلسطين بأية معونة . كذلك أهملت إلى حين انطاكية وطرابلس وقليل من الممتلكات التى تركت للاتين على ساحة مملكة بيت المقدس القديمة . على أن اللاتين استطاعوا البقاء بفضل الفتن التى أحدثت الانقسام بين خلفاء صلاح الدين . ولكن السلاطين المماليك الذين استولوا على عرش مصر فى سنة ١٢٥٠ كانوا عنصراً إسلاميا جديداً قوى المراس محبا للحرب . وقد تغلب بيبرس أكبر هؤلاء السلاطين على المحاولة الوحيدة التى قامت بها دولة فارس المغولية لتأسيس قاعدة لها فى سورية ثم استقر فى دمشق (١٢٦٠) و بعد ذلك هزم إمارة انطاكية وضمها إليه (١٢٦٨) . وفتح خلفه قلاوون طرابلس وضمها إليه (١٢٨٩) . واستولى خليل بن قلاوون خلفه على عكا آخر معقل للاتين على ساحل سورية (١٢٩١) وما أن قاربت نهاية القرن الثالث عشر حتى كانت اللاتينية المسيحية قد لفظت نهائيا من الأراضى الأسيوية

لكنها عاشت فى الجزر . فقد أصبحت قبرص التى استولى عليها ريتشارد الأول من اليونانيين فى الحرب الصليبية الثالثة ملجأ لأصحاب الإقطاعات الفلسطينية تحت حكم ملوكها من أسرة لوزينيان ، وفيها استمرت وسرت قوانين الإقطاع التى كانت

متبعة فى محاكم القدس . وظلت مملكة القدس كدولة مستقلة حتى عام ١٤٨٨ لما استولت عليها البندقية [١] . وبنفس الطريقة احتل رودس الفرسان الاسبتارية Hospitallers بعد ضياع عكا نهائيا واستقروا فى الجزيرة حتى عام ١٥٢٣ ، أى التاريخ الذى بدأوا ينزحون فيه غرباً وإلى مالطه

ولا تزال فى هاتين الجزيرتين بعض آثار اللاتين الجميلة الدالة على وجودهم فى بحر الروم الشرقى أثناء العصور الوسطى . وبينما كان نبلاء عهد الإقطاع يثبتون أقدامهم فى قبرص ورودس . استولى البنادقة على كريت وبضع جزائر شيئا كغنائم من الحرب الصليبية الرابعة . أما الجنويون الذى ساعدوا فى عودة باليولوجي Palaeologi إلى عرش القسطنطينية عام ١٢٦١ فانهم فوق مكافأتهم بضاحية بيرا قد استباحوا جزر اسبوس وخيوس لاستيفاء الجزاء . وبذا استمرت المسيحية اللاتينية قابضة على زمام الأمور فى بحر الروم الشرقى حتى نهاية العصور الوسطى ، وكانت ما تزال تشن الحرب على الإسلام من قواعدها المتفرقة حتى وهى محصورة فى الجزر . وبالرغم من أن كل ما كانت تملكه لم يتجاوز حطام الإمبراطورية البيزنطية ، ثم فتوحات قليلة الأهمية اغتصبت من الإسلام . وهى لم تكن لتتجنب العراك إلا حينما جعل انتصار

---

(١) انظر محاضرة لستوبز عن قبرص فى محاضراته عن التاريخ الوسيط والحديث Medieval and Modern History

الأتراك العثمانيين من بحر الروم الشرقى بحراً مقفلا

وفى الحق أن عام ١٦٦٨ لم يحل حتى سقطت كانديا وفقدت البندقية آخر معقل كبير لها فى شرق بحر الروم

— ٢ —

والآن ماذا كانت نتائج مخاطرة المسيحية الغربية فى بحر الروم الشرقى واحتكاكها الطويل بالمسلمين فى الشرق ؟ الواقع أن هذا السؤال مزدوج . فهو من جهة سؤال عن آثار الحروب الصليبية من حيث أنها لا تعدو كونها أسلوباً من الاحتكاك بين الشرق والغرب — أى سؤال عن العوامل والبواعث الآتية من الشرق وتأثيرها فى الغرب . وهو من جهة أخرى سؤال عن نتائج الحروب الصليبية باعتبار أنها حركة فعالة فى محيط المجتمع الغربى — أى سؤال عن مدى التأثر الذى أصاب ذلك المجتمع من حركة نشأت منه ثم عادت وأثرت فيه . ولقد طالما خلط المؤرخون بين هذين السؤالين . وهذا الخلط أدى إلى مغالاة كثيرة يمكن أن نتفاداها بالتمييز بينهما .

ويمكن أن نأخذ للتدليل على هذه المغالاة قطعة من كتاب التاريخ العام لمؤلفه هن أم راين Henne-am Rhyn's Allgemeine Kulturgeschichte تتعلق بالحروب الصليبية [١] .

(١) انظر المجلد الثالث Kulturgeschichte des Mittelalters الكتاب السابع وعلى الأخص الصفحات ٤٩٨ — ٥٠٠ .

فهنا نجد تطورات العصور الوسطى فى شتى النواحى معزوة إلى هـذه الحروب . إذ هى عملت فى المحيط الدينى على محو نفوذ البابوية وناهضت الرهبنة مناهضة لا يمكن أن ترجع بعدها إلى عهدها الأول ، ثم شجعت نمو الهرطقة . أما فى المحيط الاجتماعى والاقتصادى ، فقد أدت إلى مساواة أعم بين الطبقات و إلى نمو طبقة الفلاحين الأحرار وجمعيات الصناع التعاونية ، ثم تقدم التجارة والصناعة . وأما فى ميدان السياسة ، فقد أعقب هـذه الحروب قيام الدول المستقلة والحكومات المركزية وظهور القانون مكتوباً ، وكذلك الإدارة القضائية المنظمة . وأما فى عالم الثقافة الواسع فقد ظهر كبار المفكرين فى الفلسفة بعد الحروب الصليبية وما يتبعها من الاتصال بالعرب . وحتى التصوف تلون بلون العلم Science . واتسع نطاق دراسة اللغات القديمة ، وازدادت خصوبتها ؛ واكتسبت علوم التاريخ والجغرافيا نشاطاً جديداً . كذلك نشأ الشعر المحلى ، وانقضى عصر العمارة الرومانسكية Romanesque وخلفتها العمارة القوطية ؛ كما ظهر ذوق أسمى وأسلم فى فنى النحت والتصوير

و إنا لنرى مثل هذا الخلط والإسراف والخطأ المنطقى فى اعتبار حادث سابق هو بالضرورة علة ما بعده من الحوادث Post hoc ergo propter hoc . نرى كل ذلك فى كتاب

هانز بروتز [1] Hans Prutz العلمى الضخم الموسوم بتاريخ الحروب الصليبية Kulturgeschichte der Kreuzzüge . هذا الكتاب يدل على سعة اطلاع وغزارة مادة ، لكنه من بعض النواحى لا يتبع فى جوهره الأساليب النقدية . فبروتز من جهة يميل إلى القول بأن الحروب الصليبية كانت العامل الوحيد على تقدم أوربا خلال المئتى سنة الواقعة بين عامى ١١٠٠ و ١٣٠٠ ، وكأنما كل هذه العلل الفاعلة Causae Causantes التى عملت فى خلال هذه المئتى سنة ، وساعدت على إخراج أوربا الجديدة فى عصر النهضة وعصر الاستكشاف وعصر الإصلاح قد احتواها كلها ذلك العامل الوحيد . والواقع أن الحروب الصليبية لم تكن إلا عاملا واحداً بين عدة عوامل . وهكذا نرى إذا اعتبرناها السبب الوحيد العام لما أعقبها من الظواهر نكون قد اقترفنا خطأين الأول خطأ القول بالعلة المفردة . والثانى خطأ اعتبار حادث سابق هو بالضرورة علة ما بعده من الحوادث . ومن جهة أخرى فإن بروتز مع تسليمه بأن أسبانيا وصقلية أداتان هامتان انتقل بهما تأثير العرب إلى الغرب نراه ينسى آخر الأمر رأيه

(١) طبع هذا الكتاب فى برلين سنة ١٨٨٣ وهو من خمسة أجزاء الرابع منها فى الاقتصاد والخامس فى تأثير الحروب الصليبية على تاريخ الثقافة وهذان الجزءان يستحقان عناية خاصة

هذا ويذهب إلى أن فلسطين كانت الأداة الكبرى لهذا الغرض بل ربما كانت الأداة الوحيدة . فهو يقول : « نحن نجد بين فرنجة فلسطين أول اتصال دائم للعناصر الشرقية والغربيـة فى أغلب ميادين التقدم الثقافى . وهذا الاتصال المختلط هو الذى ينبغى أن يوصف بأنه مقدمة التوسط بين الشرق والغرب[1] » . وهنا لا يسعنا إلا أن نلحظ ثانياً خطأ « العلة المفردة » وأن هذا الخطأ ليزداد جسامة إذا لم ننس أن العلة الثانية (امتزاج العناصر الشرقية والغربية فى أسبانيا وصقلية) كانت أقوى وأعظم أثراً . وقصارى القول إننا نشعر حين نقرأ كتاب بروتز أنه خفّض من شأن الثقافة فى الغرب اللاتينى ورفع ثقافة الشرق العربى كما كانا حوالى عام ١١١٠ ، وذلك رغبة منه فى توسيع مجال الحروب الصليبية وتعظيم أثرها ، وفى تصوير سوق فى الغرب أقل عماراً وواردات من الشرق ، أكثر مما تسمح لنا الأدلة العلمية باعتقاده . فمن يقول إن أوربا الغربيـة التى كانت تجتاز فى ذلك الحين العصر الجريجورى العظيم ، والتى كانت تشهد نمو الفكر الذى انتهى بظهور فيلسوف مثل أبيلارد Abelard ونشوء المقاطعات الفرنسية وقوة انتشار الحضارة النورمندية ؛ وفن العمارة النورمندى ، والثورة

(١) ص ٤٥٢ — ومن الحق أن نضيف أن بروتز يرى ظهور عامل آخر مختلف تمام الاختلاف فى ميدان الحياة العلمية الصحيحة

الصناعية والتجارية التى يمكن تتبعها حتى نهاية القرن الحادى عشر . من يقول إن أوربا الغربية وهذه حالها كانت خاوية تفتقر إلى كل شىء ؟ أما الثقافة العربية فى الشرق حوالى عام ١١٠٠ فإنها لم تكن فى أزهر عهودها . بل بالعكس كما سنرى كانت شمسها تأذن بالمغيب عند ما اندلعت الشرارة الأولى للحروب الصليبية . و إذن فمن الواجب علينا أن نذكر دائماً أنه من الناحية التاريخية كان هناك غرب جديد متحفز يجثم على شرق قديم آخذ فى الاضمحلال

هذه « الحروب الصليبية » كلمة سحرية ، وقد تكون الكلمات السحرية مغنطيساً يجذب إليه أشياء كثيرة لا علاقة لها به . فينبغى أن نميز بين أشياء وقعت فى غربى أوربا أثناء الحروب الصليبية ولم تكن متصلة بها ولا نتيجة لها . أجل فإنه إذا لم تكن قد وقعت حرب صليبية فإن غربى أوربا المسيحى الذى كانت حياة المدن والتجارة تتقدم فيه تقدماً سريعاً فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر ، ربما استطاع البدء فى دفع تجارته إلى شرقى بحر الروم . وربما فكر فى أن يقيم لنفسه مراكز فى أطراف طرق القوافل الشرقية على الساحل الشمالى للبحر الأسود حيث يمكن من هناك الاتصال بالطريق الذاهب شمالى بحر قزوين وغربى بحر آرال إلى بخارى وسمرقند . أو فى الموانئ السورية

حيث يمكن الاتصال بفارس والخليج الفارسى ، وبهذا يكون غربى أوربا متصلاً بطريق البحر الذى كان يؤدى قديماً إلى الهند والصين

وإن الذى فعله الصليبيون هو أنهم أسسوا دولة سورية تقوم على النظام الإقطاعى ، بعض أراضيها مقطعة للأفراد ، وبعضها الآخر لجماعات الدّوية والاسبتارية . وكان لهذه الدولة صفة تجارية على الخصوص فى بعض الأحيان . وأقامت لنفسها فيها أحياء مختلفة يسكنها البنادقة والجنويون والپيزيون فى الموانئ الواقعة على طول الساحل . ولا بد لنا من أن نذكر أن هذا الروح التجارى لم يكن مقصوراً على هذه المراكز السورية وحدها ، إذ كان قد وصل فى الواقع إلى القسطنطينية والبحر الأسود ، حيث قوى واتسعت دائرته بعد الحرب الصليبية الرابعة وأثناء القرن الثالث عشر . وعلى كل حال فقد كانت سورية أثناء القرن الثانى عشر ، أى فى المدة الواقعة بين الحرب الصليبية الأولى والحرب الصليبية الثالثة ، مركز العلاقات بين المسيحية والإسلام فى شرقى بحر الروم . ومن هذا المكان استطاع الإسلام أن يؤثر فى المسيحية الغربية بضغطه على الدولة الإقطاعية . وما كان يحدثه هذا الضغط من وقع فى الغرب . وكذلك بمطاردة

المسيحيين على طول الطرق التجارية . هذا التأثير هو الذي يجب علينا أن ندرسه

ولكننا يجب أن نذكر وأن نعيد قائلين إن ندم الإسلام كانت قد رسخت فى أسبانيا وصقلية ، حيث كان يمكنه أن يؤثر فى الغرب ، ولكن كان هناك نزاع بين قوى متضاربة . وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعرف بالتحديد مدى كل من هذه القوى ، فقد نظن أن تأثير الإسلام فى المسيحية الغربية من مراكزه فى أسبانيا وصقلية ، كان أعمق من تأثيره فيها من مراكزه فى الموصل وبغداد والقاهرة . وهناك سببان يعززان هذا الفرض :

الأول : أنه لم تقم فى سورية نفسها القوة العظيمة التى تنشأ من امتزاج الثقافات كما كان الحال فى صقلية تحت حكم روجر الثانى وفردريك الثانى

والسبب الثانى أنه لم يكن فى مقدور اللاتين فى سورية أن يستفيدوا من خيرات ثقافة إسلامية خارجية عنهم ومجاورة لهم ، كما استطاع المسيحيون فى غربى بحر الروم أن يستفيدوا من خيرات ثقافة قرطبة وأسبانيا الإسلامية

وإن افتقار مملكة بيت المقدس اللاتينية إلى تمازج ثقافى ؛ بل إن خلوها خلوا تاما من أية ثقافة لأمر يلفت النظر . أما فى

صقلية فقد أدى اختلاط الأسر — من إغريق ، ونورمنديين ، ولمبارد ، وبربر مستعربين — إلى حضارة منوعة ذائعة الصيت . وإننا لا نجد فى بلاط الملوك النورمنديين تشجيعاً للجغرافيين والشعراء العرب فحسب ؛ بل إننا نرى مستشاراً ملكيا يترجم لوليم الأول محاورتى فيدون Phaedo ومينون Meno لأفلاطون وجزءاً من كتاب الآثار العلوية Meteorologica لأرسطو ، وكتابات ديوجانس لايرتيوس Diogenes Laertius . وربما كان بلاط فردريك الثانى أبعد صيتاً من بلاط وليم الأول ، ففيه كان مبدأ الشعر الإيطالى كما يذكر دانتى فى اللغة العامية De Vulgari Eloquio ، وكان الملك يثير أو تثار له مسائل معقدة فى شرح فلسفة أرسطو (عرفت فيما بعد بالمسائل الصقلية Questiones Siciliamae) ما تزال باقية فى مخطوط عربى بالمكتبة البودلية[1] . أما مملكة بيت المقدس اللاتينية فقد كانت مقرا حربيا تسوده الخشونة ، خالياً من الروح ، أو قل لم يتيسر لها الوقت الكافى للقيام بعمل ما فى ميدان الحضارة . فما كانت إلا فرقة أجنبية تعسكر فى الحصون والقلاع دون أن يكون لها اتصال وثيق بفلاحى القرى السورية أو بالصناع الذين كانوا منصرفين فى المدن ، كما هم اليوم ، إلى صناعة السجاد

(١) فى أكسفورد (المعرب)

والفخار ، وصياغة الذهب . وتناثر اللاتين فى شريط ضيق على طول الساحل ، كان عليهم أن يحموه من غارات عالم إسلامى مترامى الأطراف ومجهول لهم . وهم وإن أحسوا بأنهم كانوا يعيشون فى كنف بيت المقدس ، حمى عقيدتهم ومركز الأرض المستديرة أو سرة الأرض (umbilicus terrae) ، فإنهم كانوا على كل حال بعيدين عن مراكز حضارة العصور الوسطى فى روما وباريس

ولو كانت لديهم القوة ليأخذوا (وهذا وقتهم كان قصيراً جدا ، ومقامهم وعراً وعدائيا لم يسمحا لهم بأن يفعلوا ذلك) فما هى تلك الحضارة الإسلامية التى كانت تجاورهم ، ويستطيعون الأخذ منها . إن غربى بحر الروم كانت تواجهه ثقافة أسبانيا العربية حيث كان ابن رشد المشرع والطبيب والفيلسوف يعلم حتى نهاية القرن الثانى عشر ، وحيث عرف اليهود الفلسفة العربية وحاول أتباع المدرسة الميمونية تحت تأثير تلك الفلسفة أن يوفقوا بين فلسفة أرسطو والعهد القديم . وهنالك وفقت المسيحية اللاتينية الغربية إلى أن تفهم أرسطو فهماً أدق مما وصلت إليه قبلا عن طريق ترجمة بوثيوس Boethius لكتاب المنطق Organon[١]

(١) أحد كتب أرسطو ، ويطلق عليه الآن المنطق القديم أو الشكلى تمييزاً له عن المنطق الحديث أو المادى Novum Organum للفيلسوف الانجليزى بيكون (المعرب)

وأصبحت مكتبة مسجد طليطلة التى اغتنمها الأسبان بسقوط المدينة فى أيديهم مثابة للعلماء . وكانت ترجمة أرسطو التى قام بها عرب أسبانيا مرجعاً من مراجع العلم فى القرن الثالث عشر[١] . ولم يكن هذا كل شىء ؛ بل إن وقائع الحروب التى نشبت على الحدود بين فرنسا وأسبانيا ، أصبحت موضوعات يتناولها الشعر ؛ فكما كانت حروب الحدود بين انجلترا واسكتلنده مصدراً لأغانى الحدود فى بريطانيا ؛ وكما كان النضال بين الترك والإغريق فى جبال طوروس مصدراً للأغانى البيزنطية المعروفة بأغانى الفعال المجيدة Chansons de geste ؛ فكذلك أصبحت المعارك التى وقعت بين المسيحيين والمسلمين على حدود أسبانيا موضوعاً لأغنية رولاند ، ولقصة السيد القمبياطور[٢] Cid Campeador

فإذا عدنا إلى الشرق وجدنا الحال غير ذلك ، إذ بدأ يقل

---

(١) قارن كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف ت . ج . ده بور T. J. de Boer, Geschichte der philosopie im Islam وكتاب ابن رشد ومذهبه تأليف ا . رينان E. Renan, Averroes et l'Averroïsme

(الكتاب الأول منهما نقله إلى العربية زميلنا الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده وسيطبع قريبا — المعرب)

(٢) انظر التعليق المثبت فى نهاية فصل أسبانيا والبرتغال ص ٧٥ (المعرب)

ازدهار الفلسفة العربية إبان الحرب الصليبية الأولى . كذلك لم ينشأ أى شعر وطنى بتأثير معارك الحدود التى اشتدت طوال القرن الثانى عشر . ومات ابن سينا فى همذان عام ١٠٣٧ . وفى خراسان عام ١١١١ قضى الغزالى الفيلسوف المتشكك بعد أن هدم الفلسفة التى كان يتعصب لها . وأدهى من كل هذا أن الخليفة فى بغداد كان يقدم إلى النار عام ١١٥٠ المكتبة الفلسفية و بين محتوياتها مؤلفات ابن سينا نفسه . وإذن فقد كان من العسير فى ظروف كهذه أن يتتلمذ لاتين الشرق للمسلمين أو أن تبعثهم الحياة الجديدة التى أحاطت بهم على ابتداع أى شىء . كذلك لم يقم شعر أو فن جديد فى الأراضى المقدسة . وأولئك الذين قرضوا الشعر ليتغنوا بالحروب الصليبية كانوا من الغرب . وإذا كان علم تدوين التاريخ قد انتعش على يد Fülcher of Chartres أو وليم الصورى William of Tyre أو إذا كان قد ألف فى القانون رجل كيوحنا الإبلينى John of Ibelin أو فيليب النفارى Philip of Novara فقد كان ذلك كل ما يمكن الإشادة بذكره من مؤلفات هذا العصر

وهكذا نرى أن المملكة اللاتينية فى الشرق لم تأخذ عن ثقافة الشرق الإسلامى شيئاً يستحق الذكر . كما أن ما كان عندها من ثقافة خاصة لم يؤثر فى الغرب إلا قليلاً . وفى الحق أن

لنفع العظيم الذى أسدته الحروب الصليبية لنمو الثقافة الغربية لم يكن نتيجة لوصل المسيحية اللاتينية بالشرق الإسلامى بقدر ما كان نتيجة لوصلها بالدولة البيزنطية والمسيحية اليونانية . فقد كانت الكنيسة الغربية والإمبراطورية الغربية قبل الحرب الصليبية الأولى مفصولتين عن الكنيسة الشرقية بهاوية من النسيان . وربما ذهب ليوتيبراند القرمونى Lutiprand of Cremona فى سفارة مشهورة لدى إمبراطور القسطنطينية أوتو الأول عام ٩٦٨ أو ربما ظهر رسل ليو التاسع فى القسطنطينية عام ١٠٥٤ ، على أن المحقق أن العلاقات بين الشرق والغرب ظلت نادرة ومتباعدة طوال عدة قرون . وفى عام ١٠٩٦ فقط أصبح آل كومنين Comneni على اتصال دائم بالدول الغربية ، وبعد عام ١٢٠٤ توطدت قدم اللاتين فى الإمبراطورية الشرقية . وفى خلال القرن الثالث عشر كان يترجم وليم الموربيكى William of Moerbeke بطريق كورنثه الفلمنكى وزميله هنرى البربنوتى Henry of Brabant كتابى الأخلاق والسياسة لأرسطو بمساعدة القديس توما . وكانوا بعملهم هذا يفتحون للغرب طريقاً جديدة إلى الفلسفة اليونانية غير طريق أسبانيا . وفى نهاية القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر كان علماء بيزنطة يحملون إلى إيطاليا ثروة التراث اليونانى كاملة ويغذون النهضة الايطالية

تجارتها . ثم إن القسطنطينية لم تكن واقعة على الطريق الرئيسى للصليبيين ، ولكن منها كان هؤلاء يرسلون إلى الغرب أفخم الأساطيل .

ثم إنه كانت هناك سبل أخرى استطاع الصليبيون بها ، عن طريق اتجاههم إلى الشام ، وعن طريق الدولة اللاتينية التى أقاموها فترة من الزمان هناك أن يؤثروا فى تقدم غربى أوربا . وإنا لنستطيع أن نشير فى أول الأمر إلى الدليل اللغوى ، أى إلى الكلمات الغربية التى انسابت فى اللغة العربية ، والكلمات العربية التى انسابت بدورها فى اللغات الغربية . وليست الكلمات التى استعيرت إلى العربية من الغرب بكثيرة . وها هو بروتز يذكر أمثلة منها : إنبرُور (inperator) ، قَسْطَلْ (castellum) ، بُرْج (burgus) ، غِرْش (grossus) . أما الكلمات العربية التى استعيرت إلى اللغات الغربية فهى أوفر من هذا بكثير . ويكفى أن نذكر فى اللغة الإنجليزية الكلمات caravan ، dragoman ، jar ، syrup . وإذا عرجنا على اللغات فى القارة الأوربية . تلك اللغات التى أتيح لها أن تنقل عن اللغة العربية بينما كانت اللغة الإنجليزية فى أغلب الأحيان تنقل عن هذه اللغات . وجدنا أن ثَبْتَ الألفاظ التى استعارها الغرب عن اللغة العربية يمكن التوسع كثيراً (انظر الكلمات

أمثال dauane ، gabelle ، felucca ، Chèbec) . إلا أن هناك صعوبة فيلولوجية ظاهرة فى نسبة هـذه الاستعارات ، إذ أن فلسطين ليست المكان الذى يحتمل أن تكون هـذه الاستعارات قد نشأت فيه ، وأن عصر الحروب الصليبية لم يكن وحده زمن حدوثها . على أن من الجائز أن تكون أسبانيا وصقلية ميدانين آخرين لهذه الاستعارة . وهناك أزمنـة وطرق أخرى كذلك يمكن أن تكون هذه الاستعارة قد حدثت فى أثنائها وبوساطتها ، وذلك خلال القرون العديدة التى كان فيها الاتصال قائماً بين الغرب ، والعالم العربى شرقى برزخ السويس وغربيه وعن طريق التجارة والقرصنة . والواقع أن الغرب لا يزال يستعمل اصطلاحات عربية فى التجارة مثل bazaar ، dinar ، tariff ، zechin ، وفى الشؤون البحرية مثل admiral ، arsenal ، وفى الشؤون المنزلية مثل alcove ، carafe ، Mattress ، sofa ، amulet ، elixir ، julep ، talisman ولا يزال يستعمل ، أو قد استعمل فيما مضى بضعة إصطلاحات عربية فى الموسيقى مثل lute ، naker ولكن قبل أن نقطع بأن إدخال مثل هذه الاصطلاحات راجع إلى الحروب الصليبية لا بد لنا من أن نستشير الفيلولوجية الرومانية والعربية وأن ندقق فى تعيين المكان الأصلى والزمن الذى تسربت الكلمات من خلاله

اللوحـــة رقم « ١٠ »

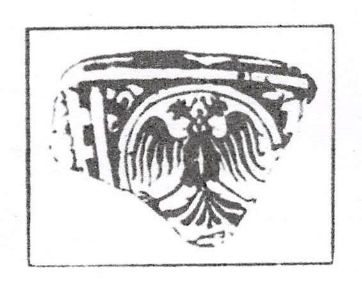
(شكل ١٠) — العمارة الإسلامية الحربية يمثل قلعة حلب Aleppo بالبوابة العظيمة والمدخل الذى على شكل قنطرة بنيت فى عهد صلاح الدين الأيوبى

اللوحة رقم «١١»



(شكل ١١)

مضارب لعبة الكرة والصولجان



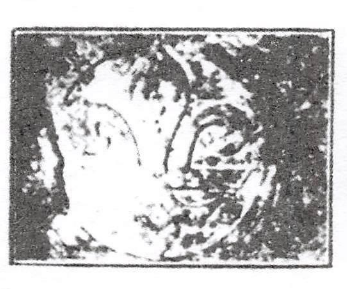
(شكل ١٢)

نسر ذو رأسين



(شكل ١٣)

كؤوس



(شكل ١٤)

زهرة الزنبق

كانت الحروب الصليبية سلسلة من الحروب كلها ضد أعداء جدد مسلحين بأسلحة جديدة ويتبعون من بعض النواحى أسلوباً جديداً فى القتال . فلا بد من أن نتوقع بالطبع أنه كان لهذه الحروب بعض الأثر فى تطور فن الحرب فى الغرب . فهذه القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز Concentric التى شاع طرازها فى انجلترا أثناء حكم الملك إدوارد الأول يذهب بعض الكتاب إلى أنها مأخوذة عن فن العمارة الحربية الذى نشأ فى مملكة بيت المقدس اللاتينية كما أن هذه الأخيرة كانت قد أخذت عن التعديلات التى أدخلها العرب على القلاع البيزنطية التى وجدوها فى الشام . وعلى هذا السياق يظن بروتز أنه بينما سارت طريقة الدفاع الحربى فى فلسطين على الطريقة البيزنطية فى بناء الحصون (كتلك التى نراها مثلا فى الثغور الواقعة على حدود ويلز بانجلترا أو فى جنوبى هذه المقاطعة) فإن التأثير العربى يمكن تتبعه فى أوضاع الأجزاء المختلفة بالقلاع الأكبر حجما . هذا إلى إضافة أجزاء لم تكن معروفة فى فن العمارة الحربية القديم فى الغرب . وفى عدد من وسائل جديدة للدفاع استلزمها فن حركات الحصار الذى ارتقى فى الشرق [١] . وينسب بروتز إلى المصادر العربية تبعاً لذلك استعمال خط مزدوج من الحوائط (وتلك هى

(١) انظر Kulturgeschichte, p. 194

الظاهرة الرئيسية أو جوهر القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز) وإقامة برج إضافى أو منظر بين الخطين[١] . وهويظن أيضاً أن فى قصر جيار Château Gaillard الشهير الذى بناه ريتشارد الأول فى فكسن Vexin معالم تدل على تأثير شرقى لا نزاع فيه. ومن جهة أخرى فقد عارض آخرون هذا الرأى وذهبوا إلى أن القلعة ذات الأبنية المشتركة المركز قد نشأت فى أوربا ، وأن الصليبيين نقلوا طرازها إلى الشرق . وعلى كل حال فمن المؤكد أن المهارة الهندسية التى أبداها النورمنديون المجدّون ، والتى ظهرت فى غربى أوربا قبل أن تظهر فى فلسطين كان فى وسعها تماماً أن تصل إلى هذه الدرجة من التطور عن طريق مصادرها الخاصة المستقلة . ويمكننا أن نؤكد ونحن أكثر ثقة أن الحروب الصليبية قد ساعدت على تقدم حركات الحصار ، وفن استخدام اللغم ، واستعمال مدفعية من المجانيق والكباش الهادمة ، وربما أيضاً الانتفاع بالنيران وأنواع الوقود المختلفة . وذلك على الرغم من أن الأصل فيها كان بيزنطيًّا أكثر منه عربيًّا . وقد يكون

---

(١) ومثل هذا البرج المتقدم ولاسيما إذا كان مقاماً فوق البوابة أو فوق المدخل يسمى بالانجليزية barbican وقد ذهب بعضهم إلى أن هذه الكلمة قد تكون مشتقة من الكلمات العربية أو الفارسية التى معناها « غرفة فوق حائط » أو « غرفة ملاصقة لبوابة قصر أو بوابة مدينة » (انظر هذه المادة فى N. E. D.)

هـذا المهندس الحاذق الذى وفد من الأرض المقدسة ليعمل فى خدمة فردريك الأول عند حصار كريما Crema عام ١١٥٩ .
قد تتلمذ لليونان لا للعرب . والمقول أن قِسِىّ [١] القتال التى على شكل الصليب مأخوذة عن الشرق . كما أن المظنون أن استخدام الدرع للفارس ولفرسه فى الغرب مأخوذ عن الشرق إبان الحروب الصليبية . كذلك ينسب إلى نفس الأصل استعمال الأدثرة القطنية والوسائد تحت الدروع . وتعلم الفارس الفرنجى وهو يحارب فى فلسطين أن يقى رأسه ورقبته شمس الشرق بالكوفية العربية . وقد كان استخدام الحمام الزاجل لحمل الرسائل الحربية شيئاً جديداً فى أوربا منقولا عن العرب ، ولو أنه لا محيص لنا من أن نثبت هنا كثرة ورود ذكره فى أخبار صقلية النورمندية . ويظن كذلك أن الاحتفال بالنصر بإضاءة الأنوار وعرض الستائر والسجاجيد على الحوائط وتدليتها من النوافذ ربما نقل عن العرب ، وإن كان مثل هذا الاحتفال من طبيعة الإنسان فى كل زمان ومكان . ومن المحتمل أن يكون الشرق إبان الحروب الصليبية هو المصدر الذى أخذ عنه الغرب ألعاب التطاعن التى تشبه كثيراً ألعاب الجريد عند الشرقيين . كذلك نرى أن نمو استعمل الشارات والرنوك نتيجة للاتصال بالعرب فى سورية . ومن المؤكد أن هؤلاء استعملوا

---

(١) قسى جمع قوس (المعرب)

بعض الرنوك كالنسر المزدوج وزهرة الزنبقة والمفتاحين (شكل رقم ١٠) ويرجع كثير من الاصطلاحات الرسمية المألوفة فى علم الرنوك (مثل azure وربما أيضاً gules[1]) إلى نفس الأصل ويظهر كذلك أن الحروب الصليبية هى السبب فى أن قواعد الشارات الدرعية واحدة فى أوربا كلها ، وأن رسوم علم الرنوك ورموزه وقواعده متشابهة فى الممالك الأوربية

سارت التجارة فى إثر الحرب إبان الحروب الصليبية فهرع التاجر الايطالى فى أعقاب الفارس الفرنجى . ولم تقتصر هذه التجارة على منتجات سورية وبضائعها ، بل شملت كذلك منتجات الهند والصين وجزائر البهار وبضائعها . أجل إن هذه التجارة الشرقية — كما أتيح لنا أن نذكر آنفاً — كان ممكناً أن تنشأ وتؤتى ثمرها حتى لو لم تكن قد نشبت حروب صليبية . ولا ينبغى أن ننسى أن البندقية كانت قد شقت طريقها فى الأسواق الشرقية عن طريق بيزنطة قبل الحرب الصليبية الأولى ببضع سنين ، وعلى هذا فلا يمكننا أن نرد للحروب الصليبية أو أن ننسب لها وحدها على أية حال كل الخيرات الشرقية التى وردت إلى أوربا أثناء العصور الوسطى ، أو كل الانتعاش الذى

(١) azure متخذة من أزرق ، gules متخذة من اللفظة الفارسية جل أى وردة (المعرب)

شمل طرق التجارة القديمة وأسواقها عقب ورود هذه الخيرات . كما أننا لا يمكننا أن ننكر الدافع على الانتعاش الاقتصادى الذى خلقه قيام المملكة اللاتينية فى سورية مع ما حوت من منتجات الشام والصناعات الأهلية ، وما أضافت من منتجات أسواق دمشق من جهة ، وبغداد من جهة أخرى (عن طريق مدينة الرقة ونهر الفرات) . وبهذا نستطيع أن نعلل انتقال نباتات وحاصلات وأشجار جديدة من شرقى بحر الروم إلى غربيه ، كالسمسم والخروب والذرة والأرز والليمون والبطيخ والمشمش والثوم المعروف باسم Shallots [١] ، وانتشار صناعات وأزياء جديدة فى الغرب . وعلى كل حال زيادة شيوع الصناعات والأزياء القديمة ؛ كالملابس القطنية وأقمشة الموسلين من الموصل والبلدكان من بغداد ، والدمقس ، والأقمشة الدمشقية damascenes من دمشق ، والبضائع الشرقية والأقمشة الحريرية الثقيلة التى تعرف باسم samites (ἑξάμιτος) ، والأقمشة القطنية المتينة البيضاء التى تسمى dimities (δίμιτος) ، وأقمشة الكتان التى تسمى diapers (δίασπρος) . وهذه الأنواع الثلاثة من بيزنطة ، والأطلس العربى وهو صنف

(١) اسمه الفرنسى échalote واللاتينى Allium Ascalonicum أى البصل العسقلانى

من الحرير الأسود يصنع فى الشرق ، والسجاجيد والأبسطة والمغلقات من الشرق الأدنى ووسط آسيا ، ودهان الصقل (laquers) وألوان جديدة مثل القرمزى والليلق (الكامتان عربيتان) والأصباغ والعقاقير والتوابل والعطور مثل حجر الشب والعود ، والقرنفل ، واللبان ، والنيلة ، والصندل ، وأدوات اللبس والزينة كالكاملت[1] ، وكالجوب[2] (مأخوذة عن جبة فى العربية) ، أو المساحيق ، والمرايا ، والقطع الفنية المصنوعة من الفخار والزجاج والذهب والفضة والمينا ، وحتى المسبحة التى قيل إنها أتت من البوذيين فى الهند إلى غربى أوربا عن طريق سورية

هذه التجارة الشرقية إن لم تكن الحروب الصليبية سبباً لها فهى التى أنعشتها على الأقل . وقد تركزت فى القرن الثانى عشر بالشام على الخصوص ، وكان لها نتائج ليست قليلة الأهمية فى تقدم طرق التجارة ونمو وسائل جديدة للشؤون المالية . ولقد غذت هذه التجارة الشرقية الطريق التجارى العظيم فى أوربا فى العصور الوسطى . ذلك الطريق الذى كان يسير من البندقية ويتخطى ممر برنر إلى كولونيا ، ثم يتفرع متجهاً إلى لوبك على

---

(١) اسم لقماش اتخذ من شعر الجمل فى الأصل ويصنع الآن على الأخص من الصوف وشعر الماعز (المعرب)

(٢) قطعة من ملابس المرأة ، وهى معروفة للسيدات المصريات بهذا الاسم الافرنجى (المعرب)

البلطيق أو بروج على الشمال . وكانت تزدحم المدن والجميات الصناعية فى القرون الوسطى على طول هذا الطريق فى لومبارديا وعلى امتداد نهر الراين . وفى فلندرز وشمالى فرنسا . وفى الوقت نفسه كانت هناك دائماً سفن تمخر عباب بحر الروم إما لحمل السلع التجارية أو لنقل الحجاج . وكانت مراكز هذه السفن فى البندقية ومرسيليا . ثم إن الهيئات العسكرية تعاونت مع أصحاب السفن من الأهالى ، ومع شركات النقل البحرى فى الأخذ بهذا النظام

ولقد دعت الحاجات المالية للتجارة الشرقية النائية ولشؤون الحجاج والفرسان المتنقلين أو المقيمين وراء البحار إلى نشوء نظام الأوراق المالية الخاصة بتقييد ما للعميل من حساب فى المصارف Credit-notes وتأسست البيوت المالية فى (جنوة و بيزا وسيينا) وانتشرت فروعها وأعمالها فى شرق بحر الروم . وصارت الهيئات العسكرية ولا سيا الدَّوية مصارف للإيداع والتسليف ، ومن النتائج الغريبة المتصلة بالنقد والتى أدت إليها الحروب الصليبية والتجارة الشرقية التى شجعتها هذه أن ضرب البنادقة عملة للتداول فى الأرض المقدسة كانت تعرف باسم Byzantini Saracenati العملة البيزنطية العربية . وهى عملة ذهبية (ربما كانت أقدم عملة ذهبية ضربها اللاتين) يتعامل بها مع البلاد الإسلامية

البعيدة عن الشاطئ . وكان على هذه القطع نقوش عربية و بعض آيات صغيرة من القرآن و إشارة إلى النبى وتاريخ هجرى ، حتى عام ١٢٤٩ (حينما احتج على ذلك البابا إينوسنت الرابع) . بل إنه يمكن العثور على قطع من هذه العملة فى جنو بى فرنسا يمتد عهدها إلى القرن الثالث عشر

أما فى البناء وفى الفنون والصناعات وفى صميم الحياة اليومية والمنزلية بوجه عام فقد نستطيع أن نتتبع بعض التأثيرات التى أتت من الشرق إلى الغرب خلال قرنى الحروب الصليبية . أجل إنه لا يوجد إلا شىء قليل يدعو إلى الظن بأن الحروب الصليبية أثرت فى تطور فن العمارة بالغرب ، كما أنه لا توجد أدلة كثيرة تثبت أن الحروب الصليبية أثرت بوجه خاص على تطور فن العمارة فى بناء القصور ذات المراكز الواحدة . على أنه ليس هناك طراز معين للعمارة العربية . فقد كانت تتشكل بشكل البناء الذى يجده العرب فى البلاد التى يفتحونها ، ما عدا النقش والزخرفة فقد ظلا على نمط واحد . ولقد استعمل العرب نوعاً من الأقواس المدببة لكنه كان يختلف عن نظيره فى العمارة القوطية . وهم قد استعملوا الرسومات الهندسية لأن دينهم كان يحرّم عليهم نقل أشكال

الحيوان[١] . وليس هناك دليل على أن رسومهم أثرت فى الزخارف القوطية فى غربى أوروبا فى عصرها المندسى[٢] وهى الزخارف التى كان قوامها أشكال التريفويل (المكونة من ثلاثة أجزاء من دوائر) أو الهندسى السنكفويل (المكونة من خمسة أجزاء من دوائر) . وتكاد آثار العمارة الكنسية فى الأرض المقدسة تكون غربية خالصة من حيث الطراز ، ومقامة على قواعد البناء الغربية ووفق طرائقه . وغاية ما نستطيع أن نقوله إن العوامل المحلية دعت إلى اختلافات محلية كأن يؤدى مثلاً افتقار فلسطين إلى الخشب إلى أن تبنى سقوف كنائسها مسطحة ، أو كأن يدخل البناءون والنحاتون شيئاً شرقيا بسيطاً على بناء غربى الطراز متأثرين فى ذلك بالتقاليد الشرقية[٣] . أما الطراز العربى

---

(١) راجع كتاب الفن الاسلامى فى مصر للدكتور زكى محمد حسن ج ١ ص ١١١ — ١١٢ (المعرب)

(٢) يظن بروتز protz ص ٤١٩ من الكتاب المذكور آنفاً (مع اعترافه بأن ما يقوله لا يعدو الظن) أن التأثيرات العربية قد تكون أدخلت فى الغرب قوس حذاء الفرس والقوس الشبيه بالدائرة المكون من عدة أقواس صغيرة وبذا ساعدت هذه التأثيرات على أن تخلق السنكفويل والأشكال المختلفة للزخارف المكونة من أشكال هندسية متصل بعضها ببعض

(٣) فالكنائس المستديرة التى يطلق عليها اسم كنائس المعبد (والتى يوجد منها أربع فى إنجلترة والتى تمكن العثور على نماذج منها فى فرنسا وأسپانيا) هذه الكنائس تقليد مقصود للمدفن المقدس وللمعبد فى بيت المقدس — ومثل هذا التقليد تراه أيضاً فى (اللابيرانتا) أو (طرق =

فى زخرفة الحوائط ؛ فإن أصله من بلاد المغرب لا من الشرق . وإذا كانت الحروب الصليبية قد أدخلت عناصر جديدة فى صناعة التماثيل بالغرب فإن هذه العناصر كانت بيزنطية أكثر منها عربية . أما التصوير فلم يكن فنا عربيا . وكانت الفسيفساء كنائس الأرض المقدسة مأخوذة عن بيزنطة

وربما استطعنا أن نتتبع التأثير العربى بشكله الواضح فى مجال أضيق هو الفنون والصناعات المنزلية . فقد كانت تبنى منازل الكبراء فى مملكة بيت المقدس نفسها على الطراز العربى : ساحة ورخام ونافورة وخرير مياه جارية . كذلك الزخرفة والأثاث الداخلى فقد كانت جميعاً على هذا النحو ، وربما أثر استيراد المصوغات الذهبية والحلى فى فن الرسم فى إيطاليا وعلى الأخص فى البندقية . أو كان لمصنوعات العاج والمينا والسجاجيد والأبسطة مثل هذا التأثير فى الغرب على وجه عام . وقد نتحدث عن النمط العربى rebesk أو arabesque فى القرون الوسطى كما نتحدث عن النمط الصينى Chinoiserie (فيما يتعلق بورق الحائط واللاكيه lacqners والأثاث) فى القرن الثامن عشر .

= بيت المقدس) الموجودة فى بعض الكنائس الغربية ونراه كذلك فى (المقدسيات Jerusalems) الموجودة فى بعض مدن من الطراز النيوتونى ببروسيا

وربما اشترى الحجاج وجلبوا معهم إلى أوربا علباً عربية الطراز لحفظ المخلفات المسيحية . أو لبسوا ونقلوا المنطقات الشرقية ذات الأكياس إلى باريس بغية تقليدها . وربما نقلوا إلى الغرب الأبواق المتخذة من القرون والتى سمع صوتها وقتاً ما فى أصداء الشام

أما فى ميدان العلم والفلسفة ، فقد كان عرب أسپانيا على الأرجح لا عرب الشرق هم الذين قدموا الطرف القيمة إلى الغرب اللاتينى إلا إذا استثنينا انتقال بعض العلم الرياضى من الشرق إلى الغرب . ويقال إن أدلارد الباثى Adelard of Bath الذى درس على العرب علمى الفلك والهندسة ، قد طاف بمصر وآسيا الصغرى . وكذلك بأسپانيا إبان النصف الأول من القرن الثانى عشر . ومن الثابت أيضاً أن ليوناردو فيبوناتشى Leonardo Fibonacci قد طاف بمصر وسورية . وليوناردو هذا هو أول عالم مسيحى اشتغل بعلم الجبر . وكان معاصراً لفردريك الثانى . وإليه قدم بحثه فى الأعداد المربعة Square Numbers، وربما كان ذيوع الأرقام العربية وعلم الحساب راجعاً لبعض الشىء إلى التجارة التى راجت بين الثغور الإيطالية وسورية . وكان الطب كالرياضيات من العناصر الجوهرية فى العلم العربى ، ولكن مركز هذه العناصر ومصدر ذيوعها كان على الأرجح فى أسپانيا وليس

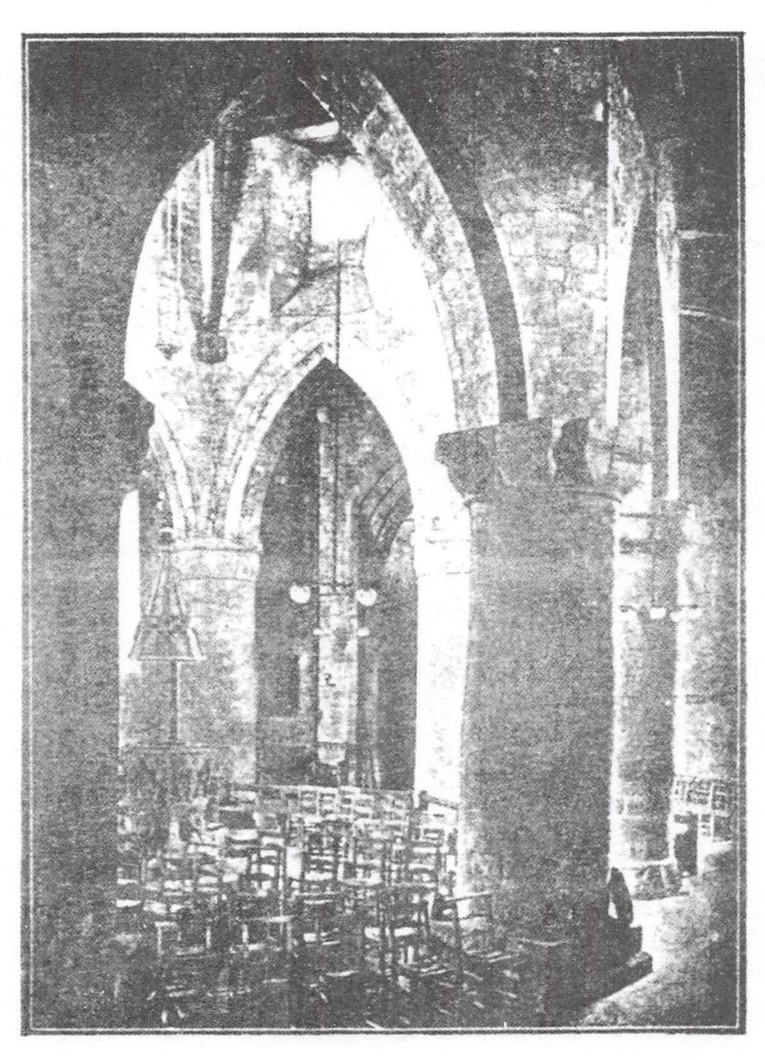
فى سورية . وأقصى ما نستطيع أن نفترضه عن تأثير سورية هو أن نقرن قيام مدرسة الطب فى مونبلييه بالتجارة التى تبودلت بين جنوبى فرنسا وسواحل بحر الروم الشرقى . وقد رأينا أن الفلسفة المدرسية التى قامت فى القرن الثالث عشر لا تدين بشىء لفلاسفة العرب فى الشرق عن طريق مباشر . وكان موضوع هذه الفلسفة — بغض النظر عن التقاليد المسيحية وتعاليم الآباء — هو الأرسططالية كما تناولها عرب أسبانيا أو معرفة أرسطو عن طريق بيزنطة مباشرة (١)

أما فى الفنون والآداب فقد كان تأثير الحروب الصليبية أعمق وأشد تغلغلاً ؛ فمن نتائجها المباشرة دراسة اللغات الشرقية . على أن هذا التقدم لم يكن راجعاً على كل حال إلى الحروب الصليبية نفسها بقدر ما كان راجعاً إلى البعثة التبشيرية إلى آسيا ، تلك البعثة التى أعقبت الحروب الصليبية وكان القصد منها تحويل المغول عن ديانتهم . وكان أول من حاول أن يرقى بالدراسات الشرقية فيجعل منها أداة لحرب صليبية هادئة تعتمد على أسلحة روحية خالصة ، هو رجل من قطلان يدعى رايتند

---

(١) يشير الأستاذ ك . هـ . هاسكنز C. H. Haskins فى مقال عن العلم العربى فى غربى أوربا (ISIS المجلد السابع ص ٣) إلى أن الحروب الصليبية من حيث هى كذلك كان لها نصيب يدهش قلته ، فى نقل العلم العربى إلى أوربا المسيحية

اللوحـــة رقم «١٢»



(شكل ١٥) — كنيسة الهيكل المستدير فى نورثامپتون

لل Raymundus Lullus ، فقد أسس عام ١٢٧٦ كلية للرهبان في ميرامار Miramar لدراسة اللغة العربية . وفي عام ١٣١١ — ولعل هـذا كان بإيعاز من ريموند — قرر مجلس فينا إنشاء كراسي للغات الشرقية (العربية والتترية) في جامعات باريس ولوفان وسلامنكا . وقد دفعه روحه الغيور ذات النشاط الذي لا يحد — إلى الاستشهاد في تونس عام ١٣١٤ ، ولم ينتج عن جهوده هذه شيء يستحق الذكر . واستمرت الرسالة الشرقية التي كان هو أكثر الناس غيرة على الدفاع عنها ، غير أن ثمرتها كما سنرى ، كانت أقل في نمو الدراسات الشرقية منها في نمو المعلومات الجغرافية [1]

أما في حلبة الآداب فإن الحروب الصليبية قد خلفت طائفة كبيرة من المعلومات التاريخية ، وكانت الحروب الصليبية نفسها موضوعاً لكثير من شعراء الغرب . ومن بين مؤرخي الحروب الصليبية من الغربيين ذلك النورمندي الذي لم يلبث أن يعان

(١) يرى الأستاذ هاسكنز في الكتاب المذكور آنفاً ، معتمداً على كتاب J. K. Wright المسمى Geographical Lore of the Time of the Crusodes أنه إذا كانت الحروب الصليبية قد زادت معلومات أوربا المسيحية في الجغرافيا ؛ فان ذلك قد تم عن طريق التجارب العملية لا عن طريق الاطلاع على كتب الجغرافيين من العرب التي كان يجهلها الغرب إبان العصور الوسطى

اسمه وهو الذى صنف كتاب (حركة الفرنج Gesta Francorum)
ووصف أول حرب صليبية ، والعالم Fulcher of Chartres
الذى ألف كتاب Historia Hierosolymitana لا يصف
فيه أول حرب صليبية فحسب ؛ بل يصف تاريخ مملكة
بيت المقدس حتى عام ١١٢٧ . وفوق هؤلاء جميعاً وليم
أسقف صور الذى ألف « تاريخ ما حدث فيما وراء البحار »
History of things done in the parts overseas فى ثلاثة
وعشرين مجلداً متناولا الحوادث التاريخية حتى عام ١١٨٣ ،
وقد صار هذا الكتاب العظيم بعد ترجمته إلى اللغة الفرنسية أهم
كتاب فى العصور الوسطى والمرجع الرئيسى لقصة الحروب الصليبية .
ولم يكتف وليم الصورى بالكتابة عن أعمال اللاتين بل إنه ألف
أيضاً « تاريخ الأمراء المسلمين منذ ظهور النبى History of the
Muhammadan Princes from the appearance of the
Prophet وبالرغم من أن هذا الكتاب مفقود الآن فإن هناك
آثاراً منه ما تزال باقية فى كتاب وليم الطرابلسى المسمى
« بحث فى حال العرب » Tractatus de Statu Saracenorum
(١٢٧٣) ترينا مدى فهم المؤلف للعالم العربى وتدل على بصيرته
النافذة فى عبقرية الإسلام ومميزاته . ومن المصادر الشرقية
المكتوبة بأقلام شرقية ترجمة الشيخ السورى أسامة بن منقذ

انغمسه ، وهى تتناول تاريخ القرن الثانى عشر كله ، وكتاب تاريخ الأتابكة لابن الأثير ، وحياة صلاح الدين لبهاء الدين . ومهما يكن من شىء ، فسرعان ما استحالت فى الغرب قصة الحروب الصليبية من تاريخ إلى أسطورة كما رأينا ذلك من قبل فى أغنية رولاند Song of Roland ، وهى خلاصة المسرحية ذات الخيال الشعرى عن الحياة الحربيـة التى قامت على الحدود فى أسبانيا الشمالية بين المسيحية والإسلام

وفى مستهل الحروب الصليبية ، ولعله فى الحرب الصليبية الأولى بدأت تلك الرواية الخيالية تخلق أسطورة اتفقت مع التاريخ من حيث الذيوع ، واختلفت عنـه اختلافاً كبيراً من حيث رواية الحوادث[1] . وتعود هذه الأسطورة فتظهر فى أغنية الضعفاء Chanson des Chétifs (١١٣٠) وأغنية انطاكية Chanson d'Antioche (١١٨٠) . وقد كانت الأسطورة تمجد بطرس الناسك Peter the Hermit أو جودفرى أوف بويون Godfrey of Bouillon كما مجدت أغنية رولاند كلا من رولاند وأوليفر . ولقـد ذاعت للتسلية طوال عصر الحروب الصليبية ، فانتشرت هنا وهناك ، ثم خلقت قصة تاريخيـة حلت قروناً طويلة محل

---

(١) انظر كتاب Geschichte des ersten Kreuzzuges لفون سيبل Von Sybel .

الحقيقة التاريخية . هذه القصة هى التى وصلت إلى تاسو Tasso وضمنها قصيدته Gerusalemme Liberata كاحدى آيات البطولة فى القرن السادس عشر . وليس هناك ما يرينا خيراً من ذلك المدى الذى نسيت أوربا عنده المعنى الحقيقى للحروب الصليبية . والغرض منها . ويقول دى سانكتس de Sanctis إن تاسو كان يرغب فى كتابه قصيدة رومانتيكية تشتعل فيها الروح الدينية

possibilmente storico e prossimo al vers o verisimile

ولكن ماذا عساه قد أخرج لنا ؟ (١)

Un mondo cavaleresco, fantastico, romanzesco e voluttuoso, che sente la messa e si fa la croce

أى أنه لم يفلح فى أكثر من أن صور لنا عالماً يبرز فيه الفرسان ويسوده الخيال وتطغى عليه الشهوات المختلفة

والواقع أن الحروب الصليبية لم تصبح من « المواد » الهامة فى شعر القرون الوسطى كموضوع شارلمان أو موضوع بريطانيا والمائدة المستديرة(٢) . وقد تناولت هذه المواد فى حقيقة الأمر

(١) De Sanctis Storia dell Letteratura Italiana, II. 161, 168.

(٢) يشير بروتز (فى الكتاب المذكور آنفاً ص ٤٩٠) إلى أن كتاب حركة الفرنج الذى صدر فى أول الحروب الصليبية وكان وقتاً ما مبعث الشغف دائماً قد فقد هذه الميزة عند نهاية الحروب الصليبية . ويرى جيبس =

ذلكما الموضوعين الجليلين : الأول هو أن شارلمان قد نصب محارباً صليبيا ، والثانى أنه أرسل فى رحلات إلى القسطنطينية و بيت المقدس . وقد عرف الشعراء الذين قرضوا الشعر فى آرثر كيف يكسون قصصهم باللون الصليبى فما كانت تكون قصيدة Morte d'Arthur شيئاً مذكوراً لو لم تكن الحروب الصليبية قد غمرت القرون الوسطى ، وعلى ذلك فلم يكن شىء من هذا التأثير مستمدا من الإسلام . وكل ما هناك فكرة حروب بين الإيمان والكفر بلغت درجة لا مثيل لها فى عصر كله حروب . وهذه الفكرة قديمة قدم الحرب بين إيران وطوران Iran and Turan . ولم يضف الإسلام إلى موضوعات الشعر فى القرون الوسطى شيئاً ذا بال اللهم إلا باعتباره الشىء الذى يتمثل فيه الكفر . وربما استعار مؤلف قصة Aucassin and Nicolette بعض الشىء من مصادر عربية ؛ وإن كان استعار بالفعل فإن ما أخذه لا يمت بصلة إلى الحروب الصليبية [١] فإذا كان هناك حق فى النظرية

= أوف فيترى James of Vitry (+ ١٢٤٠) الذى ألف مجموعة من قصص الوعظ والارشاد أن أى موضوع آخر كان يجذب الكتاب أكثر مما كان يجذبهم موضوع الحروب الصليبية

(١) يظن بروتز (ص ٤٥٠) أن مجموعة القصص الهندية التى يطلق عليها (كليلة ودمنة) يحتمل أن تكون قد نقلتها الحروب الصليبية إلى أوربا الغربية ، ويضيف إلى ذلك أن شعراء التروڤير trouveres فى شمالى فرنسا قد أدخلوا فى شعرهم الغنائى عناصر شرقية وكانوا السبيل =

العربية القائلة بأن الشرق ليس فقط أصل المقطوعة الشعرية التى تعرف فى اللغات الأجنبية باسم Sonnet ؛ بل أصل الشعر الغنائى المقفى كذلك فان هذا أيضاً لا علاقة له بالحروب الصليبية وإنما هو جزء من تاريخ صقلية . وإنه ليكاد يبدو لنا أن قصة تروادة وقصة الإسكندر قد أعطت كلتاهما إلى شعراء القرون الوسطى صورة الشرق بشكل أوضح من تأثير الحروب الصليبية فى خلق هذه الصورة . وربما نجرؤ على القول بأن هذه الحروب لم تكون النسيج الحقيقى للقصة الغربية إلا فى أيام قصتى الكونت روبرت اوف باريس Count Robert of Paris والطلسم Talisman وقد صارت الموضوعات المستمدة من الحروب الصليبية إن لم تكن هذه الحروب نفسها ، جزءاً من التقليد القصصى فى القرون الوسطى ، فهناك مثلا موضوع الفارس الصليبى الذى سجن فى أرض العرب ثم نجا من السجن بواسطة الأميرة العربية التى وقعت فى حبه بعد ذلك . وهناك أيضاً موضوع الزوجة التى قطعت الأمل فى عودة زوجها الصليبى بعد أن حزنت عليه طويلا لظنها أنه قد قضى نحبه . فتشرع فى الزواج من بعده وإذا بها تفاجأ بعودته إما وحده أو مصطحباً سيدة عربية . على أن هذه إن هى

= الذى نفذت منه القصص والخرافات الشرقية إلى بوكاشيو Boccaccio والروائيين الايطاليين

إلا تزويقات قصصية لا تمس موضوع الحروب الصليبية الجوهرى وماهيتها(١)

— ٣ —

إذا طرحنا جانباً مسألة تأثير الشرق الإسلامى فى أوربا الغربية عن طريق الحروب الصليبية أو عن طريق مملكة بيت المقدس ، بقيت لنا المسألة الكبرى التى تليها وهى التأثير الكلى العام للحروب الصليبية على موطنها ومصدر انتشارها وهو أوربا الغربية التى اختصت بهذه الحروب . هذه المسألة لا تدخل فى موضوعنا ، ولكن لعل من الممكن على سبيل الإضافة والختام أن نثبت هنا بعض ملاحظات قليلة ؛ وأن نلفت النظر على الخصوص إلى تلك النتائج العامة للحروب الصليبية التى كان لها شأن يذكر فى العلاقات بين الشرق والغرب

ولتوضيح ذلك نقول إن الحروب الصليبية أثرت فى مسيحيى أوربا الغربية من نواح أربع : فهى أولا قد أثرت فى الكنيسة ، وعلى الأخص فى البابوية ؛ وثانياً فى الحياة الداخلية والاقتصادية عند جميع الممالك . ويمكننا أن نتتبع

(١) ربما يكون خليقاً بنا أن نذكر أن الموسيقى الغربية قد تأثرت بعض الشىء بالموسيقى الشرقية خلال الحروب الصليبية

بعض هذا التأثير حيث نراه فى سير أعمال الحكومة (أى الدولة بمعنى الكلمة) ، و بعضه كما يظهر فى مركز الطبقتين المدنيتين : طبقة النبلاء وطبقة الشعب ، وعلى الأخص طبقة الشعب من سكان المدن . وثالثاً فى العلاقات الخارجية بين الدول المختلفة . وهذا التأثير يمكن تتبعه فى كلا التغيرات التى طرأت على مركزها وأهميتها ، والتوازن بينها ، والتطور العام لخلق مجموعة من دول أوربية . وأخيراً فقد أثرت هذه الحروب فى علاقات أوربا بالقارة الآسيوية ، وتوسيع دائرة استكشاف الأراضى الجديدة من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر . ولنبدأ الآن بتتبع الأدوار المتعاقبة لحركة أوجدتها الحروب الصليبية لأول مرة

الكنيسة والبابوية

كان رجال الدين هيئة دولية ، وكان زعيمهم البابا شخصية أوربية كبيرة . وإن عملاً دولياً يهم أوربا جميعاً كالحرب الصليبية كان مقدراً له من غير شك أن يهيمن عليه رجال الدين والبابا ، وأن يشتد معه الميل الثيوقراطى الذى تقوم عليه الحركة الجريجورية . وفى رأى أرباب الثانى يعتبر البابا القائد الأعلى للحرب المقدسة . وتعتبر الحرب الصليبية هى السياسة الخارجية

للبابوية ، وتقوم هذه الحروب تحت إشرافه ، ويصاحب جيش الله مندوب من قبل البابا يتولى قيادته . على أن الواقع أن هذه المطامع البابوية لم يمكن تحقيقها ألبته . فإن المطامع الدنيوية للأمراء الذين هم ليسوا من رجال الدين كانت واضحة جلية بل كانت سائدة فى الحرب الصليبية الأولى نفسها . وإن تأسيس مملكة دنيوية فى بيت المقدس عام ١١٠٠ بدلا من الثيوقراطية الدينية التى كان يحلم البعض بها ليدل أكبر دلالة على الفشل الذى منيت به البابوية . وقد لعب الإمبراطور وملوك الغرب أكبر دور فى الحرب الصليبية الثانية والثالثة وإن كانوا لم يشتركوا بأنفسهم فى الحرب الصليبية الأولى . وستسنح لنا الفرصة لنرى كيف كانت الدولة الدنيوية تفرض ضرائبها الخاصة لتدعيم بيت المقدس . ورغماً عن التحول المدنى والاتجاه غير الدينى (اللذين لم يكونا فى وقت من الأوقات أوضح مما كانا عليه أثناء الحرب الصليبية الرابعة) ، فلم يكن بد من أن تظل الحروب الصليبية فى صميمها متصلة بالبابوية . فالبابوات هم الذين بشروا لها ونظموها . وأولئك هم الذين وجهوها ، لا ضد مسلمى الشرق وحدهم ، ولكن ضد هراطقة الغرب الألبيجيين[1] Albigensian كذلك . بل إننا نرى أيضاً فى حكم فردريك الثانى كيف كان أحد البابوات

(١) أنظر هامش ص ٨ فصل « أسبانيا والبرتغال »

يوجه تلك الحروب ضد إمبراطور عنيد مكابر مثل فردريك . ولم تكن الحروب الصليبية سلاحا للسياسة البابوية فحسب ، بل لقد كانت كذلك مصدراً للمالية البابوية . فإن تكن الحكومة المدنية قد فرضت ضريبة عشرية سمتها ضريبة صلاح الدين فقد استطاعت البابوية من جهتها أن تفرض عليهم فى نفس الوقت ضريبة عشرية باسمها . وطالما فرض رجال الدين العشور الدينية بانتظام بعد بداية القرن الثالث عشر بحجة الإنفاق على الحرب الصليبية ، وذلك إما بمراسيم المجالس أو بسلطة البابا . وكما أضافت الحروب الصليبية دخلا جديداً للكنيسة، فقد أدخلت كذلك طوائف كهنوتية جديدة ؛ فجماعات الدَّوية والاسبتارية باتباعها قوانين تقوم على القوانين الكنسية نفسها قد قدمت إلى أوربا شيئاً جديداً لم يكن مألوفاً : هو شكل القسيس المحارب الذى جمع بين حياة القس الخاضعة لأساليبها الخاصة وبين حياة الجندى المحترف

هذه الطبيعة المزدوجة للهيئات العسكرية تصور لنا بوضوح الطبيعة المزدوجة للحروب الصليبية ، إذ جعلتها فى وقت واحد مع البابا وضده ، دينية ولا دينية ، مؤيدة للدين ولكنها فى الوقت نفسه منجم ينذر بتقويض أساسه . وإذا لم تكن هذه الحروب قد صادفت حظا من التقدم فهى على كل حال قد

زعزعت التفريق بين المقدس وغير المقدس ، وبين الدنيوى والدينى ، وبين الفانى والروحى . وكانت هى البركة التى تمنح للمحارب من غير رجال الدين ، ولكنها أدت أيضاً إلى تحرير غير رجال الدين وإطلاقهم من قيودهم . فربما استطاع أمثال هؤلاء المحاربين أن يصلوا بوساطة الحروب الصليبية إلى أن يكونوا أشبه شىء بقس ، كما أن الدول ربما استطاعت بفضل هذه الحروب أن تصل إلى شىء من التقديس . وإن حركة كهذه الحركة بعثها مزاج دينى مغاير كل المغايرة الأمزجة العادية ، ونشطت فى عصر ينزع إلى الثيوقراطية . كانت على الرغم من ذلك من القوى التى تعمل على تقوية الروح المدنى . وإعلاء القوة المدنية . ولقد كان من نتائج احتكاك الغرب بتملى الشرق من يوم إلى آخر — هذا الاحتكاك الذى كان من نتائجه أن عرف كل فريق الفريق الآخر معرفة وثيقة ولدت شيئاً كثيراً من التسامح — قد أضعف العداء القديم بين الإيمان والكفر كما أضعفت الحروب الصليبية التمييز بين المدنى والدينى فى حدود العقيدة . ولم يكن لكل الناس فى القرن الثالث عشر خلق فردريك الثانى الذى استخدم جيشاً عربياً ضد البابا وتراسل مع العلماء العرب وأجرى مفاوضات مع حكام مسلمين حتى فى الوقت الذى كان فيه بيت المقدس نفسه بغية للغرب . وعلى كل

حال فقد أظهر العلماء استعدادهم للأخذ عن فلاسفة العرب ، وأن بعضهم بدأ يدرس العربية . وأن روحاً من التفاهم بدأت تظهر . وهناك فرق بلا شك بين القديس لويس الذى كانت حياته بقية من عصر زائل ، والذى كان لا يجد سبيلاً للمناقشة مع الكافر إلا بحدّ السيف ، وبين جامعة باريس التى كانت تعتمد حتى على أسپانيا العربية فيما يتعلق بكتابى الطبيعة وما وراء الطبيعة لأرسطو . وقد ظهرت الروح العلمية واستقام كيانها بعيداً عن الحروب الصليبية ، ولكنها لم تكن لتستطيع أن توفق إلى أداء أجل واجب كان عليها أن تعمله وهو المصالحة والمواءمة بين حكمة أرسطو الدنيوية مع نصوص الإنجيل وتعاليم الكنيسة الموحى بها إلا فى جو التفاهم الحسن الذى عاونت الحروب الصليبية على إيجاده

الحكومة والممتلكات الدنيوية

كان من أبسط وأظهر نتائج الحروب الصليبية فى الحياة الداخلية للممتلكات الغربية نشوء نوع جديد من الضرائب . فقد كان المعروف إلى ذلك العهد أن تفرض الضرائب على الأراضى ، فلما كانت الحروب الصليبية فرضت على ممتلكات الأشخاص . وكان لويس السابع أول من فرض ضريبة

لتدعيم الأراضى المقدسة propter sustentationem terrae Hierosolymitanae سنة ١١٤٦ ، ثم عاد لجبايتها مرة أخرى سنة ١١٦٥ وتبعه فى ذلك هنرى الثانى ملك انجلترا سنة ١١٦٦ إذ فرضها على كل طبقات رعيته بنسبة ثروة الشخص ودخله Catalla et redditus ، وهى بنسان عن كل جنيه فى تلك السنة ، وبنس واحد عن كل جنيه فى السنوات الأربع التالية . وفى سنة ١١٨٤ وافق كل من فيليب أغسطس وهنرى الثانى على جباية ضريبة مماثلة لهذه فى السنوات الثلاث التى أعقبتها ، ولو أنه يبدو أن هذا الاتفاق لم ينفذ . وفى سنة ١١٨٨ ، أى بعد سقوط بيت المقدس ، فرض هذان الملكان ضريبة صلاح الدين . واستمر العمل بهذه السابقة فى انجلترا حتى أصبحت ضريبة الثروة والعقار جزءاً لا ينفصل من النظام المالى الأهلى ، حتى لقد قيل : « إن الضرائب الحديثة نشأت من حاجات الأرض المقدسة »[١]

وليست آثار الحروب الصليبية على الممتلكات الدنيوية فى الولايات الغربية بينة ولا مؤكدة بهذا الشكل . غير أنه قد قيل إن الحروب الصليبية ساعدت على انحلال الإقطاع والإقلال من أراضى الشريف . ومن المؤكد أن هذه الحروب قذفت إلى

---

(١) كارتلييرى Cartellieri : فيليب الثانى أغسطس ج ٢ ص ٨٥ ، وتجد تفصيل هذا التطور فى ص ٥ وما بعدها

الشرق بتلك النفوس المضطربة التى كانت تلتمس إقطاعيات جديدة فى سورية ، أو ترجو أن تنتظم فى سلك الهيئات العسكرية . وربما كان من نتائج هذه الحروب بيع بعض الممتلكات ، واضطراب الصفة الشرعية التى كانت للألقاب .

ولكن الواقع أن الأشراف الإقطاعيين ظلوا محتفظين بقوتهم حتى نهاية القرن الخامس عشر . ولعل تأثير الحروب الصليبية فى هذه الطبقة أن يبدو أقل وضوحاً فى فقد مركزها الاجتماعى منه فى الوسائل الجديدة التى اتخذتها فى الحرب وشيوع لعب الجريد واستعمال الرنوك التى تحدثنا عنها فيما تقدم . كذلك كان ينسب نهوض البلديات واستقلالها إلى الحروب الصليبية . وذهب الناس إلى أن إصدار القوانين التى تمنح الاستقلال للبلديات كان سببه حاجة الأشراف الصليبيين للمال ، ولو أن هذا الظن لا يمكن إثباته . وربما كان الأسلم والأصح أن نقول إن الحروب الصليبية كانت فى معاونتها لنمو التجارة تشجع بالضرورة نمو المدن كذلك . ولا شك فى أن الموانئ الإيطالية الكبرى مدينة بشىء كثير من ازدهارها الأول للحروب الصليبية . وكذلك كان الطريق البرى الداخلى التجارى الذى كانت تجتازه تجارة البندقية فى الرين إلى البحر البلطى وبحر الشمال : وهو كما رأينا الطريق والمركز الذى قامت فيه المدن والنقابات الحرة وترعرعت .

المصرفات الخارجية للدول ونظام أوربا

لم تؤثر الحروب الصليبية فى نظام أوربا من حيث تأثيرها على الكنيسة ومركزها بوجه عام : بل كان تأثيرها من حيث إيجاد رابطة جديدة للوحدة الأوربية . ويمكننا أن نقول إنه بعد سنة ١٠٩٦ لم تكن فكرة وحدة أوربا الغربية متمثلة نظريا فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة وحدها بل انها تجلت فعلاً فى الحروب الصليبية المسيحية العامة . والواقع أن حكام الدول الأوربية كانوا يلتقون فى الحروب الصليبية ليختلفوا فيما بينهم ؛ وأن الفوارق القومية كانت تتجلى وتتضاعف بسبب المنافسة القومية التى صاحبت هذه الحروب كما حدث فى الحرب الصليبية الثالثة مثلا . ولكننا لا يجب أن ننسى أن الشعور باتحاد المصالح والدعوى المشتركة لم يختف تماماً . ولم تكن بغداد توجه المسلمين توجيهاً عاما ، ولا نادت الخلافة مسلمى الشرق لتجمعهم على لواء واحد . بل أقصى ما كان هناك وجود حكومة فى الموصل تعتمد على القوة وتعصب دينى كالذى اشتهر عن رجل كنور الدين ؛ وحمية كالتى عرفت عن رجل كصلاح الدين . أما المسيحية الغربية ، فقد كانت ترعاها البابوية ، وكانت هذه توجه كل حرب صليبية . وكان يسود المسيحية روح دولى قاعدته العامة العدوان المشترك على

العدو . فنحن نرى خلال تلك العصور فكرة قيام عصبة أمم أوربية أو دولة مسيحية respublica Christiana تشتغل بقتال الترك . وقد وضع أستاذ هولندي إسمه ترمويلن Ter Meulen كتاباً عنوانه « فى فكرة نظام دولى » Der Gedanke der Internationalen Organisation تتبع فيه المحاولات المختلفة التى بذلت منذ أيام دوبوا سنة ١٣٠٠ إلى أيام الأب سان بيير وكانت سنة ١٨٠٠ للوصول إلى تحقيق وحدة أوربية أو عصبة أمم . ونجد أن أساس أغلب هذه المحاولات هو الرغبة فى الاشتراك فى حرب الأتراك . وإننا لنلمح فى أكثرها أثر الفكرة الصليبية باقياً

وفى نفس الوقت اضطرب توازن الدول المسيحية ، أو تغير أثناء الحروب الصليبية ، ولم تعد الإمبراطورية البوزنطية لتعادل إمبراطورية الغرب فى كفة الميزان ، إذ أن الأولى سقطت سنة ١٢٠٤ . وإذا كان قد بقى فى القرن الثالث عشر ما يسمى الإمبراطورية البوزنطية فى القسطنطينية وطرابيزون ، فإن هذا البقاء كان للاسم فقط . ومن ذلك العهد انتقل التوازن الأوربى إلى الغرب . وكان لفرنسا القدح المعلى بين الدول الغربية . وللحروب الصليبية يرجع الفضل فى توفيقها إلى هذا المقام ، إذ أن أول نداء أذيع للحرب الصليبية كان من فرنسا ، وأول من لبى النداء فرسانها . بل إن المثل الأعلى للمحارب الصليبى كان رجلاً فرنسياً

هو القديس لويس . كذلك كان المستعمرون الفرنسيون هم الذين أقاموا بمملكة بيت المقدس ، حتى إذا زالت انتقلوا إلى مملكة قبرص . وأقاموا أيضاً فى الموره بدوقية أثينا . وقد قال كاتب فرنسى فى القرن الرابع عشر : « إن أنبل فرسان العالم ، هم فرسان الموره لأن اللغة الفرنسية الجميلة تجرى على الألسن هناك كما هو الحال فى باريس » لكن لم تكن اللغة الفرنسية Lingua Franca التى كان يُتحدث بها فى شرقى بحر الروم بالفرنسية السليمة . ذلك لأن الأساس اللاتينى الذى قامت عليه كان مأخوذاً من الإيطالية لغة تجار جنوه والبندقية . وإذا كان لم يقدر للغة الفرنسية أن تبقى طويلا فى شرقى بحر الروم ؛ فإن التقاليد الفرنسية بقيت قائمة هناك بوجود أصبع فرنسا من يوم أن قام فرنسيس الأول فى القرن السادس عشر مدافعاً عن الحماية التى كان يبسطها شارلمان على بيت المقدس . وقد عقدت معاهدات نص فى بعض شروطها على أن يكون للاتين حق امتلاك الكهف الذى ولد فيه المسيح ، والقبر المقدس فى أورشليم . وظلت هذه النصوص حتمية حتى كان لها أثر كبير فى القرن التاسع عشر ، إذ ساعدت على نشوب حرب القرم . وكذلك نستطيع اليوم أن نقول دون مغالاة إن انتداب فرنسا على سورية (١) يعد أثراً من آثار الحروب الصليبية

---

(١) بعد هزيمة تركيا فى الحرب العظمى ١٩١٤ — ١٩١٨ انسلخت =

العلاقات بين أوربا وآسيا

بقى علينا أن نقول فى ختام هـذا الفصل كلمة عن النظام الجديد للعلاقات بين أوربا وآسيا . ذلك النظام الذى بدأ منذ الحروب الصليبية . لم يقتصر أثر الحروب الصليبية فى أوربا على خلق نوع جديد من الاتحاد الداخلى ، وتأثير جديد فى مرافق حياتها الداخلية المختلفة ، ولكن أوربا كسبت باستمرار هـذه الحروب نظرة جديدة واسـعة للعالم ، هذه النظرة الواسـعة التى صاحبها نهوض حركة الارتياد والانصراف للاستزادة من المعلومات الجغرافية ، كانت آخر نتائج الحروب الصليبية . بل يمكننا أن نقول إنها أهم هذه النتائج إذا اعتبرنا اتساع نطاقها وبعد أثرها ، وإن علم الجغرافيا كان فى خلال القرن الثانى عشر أخصب العلوم لأن عليه كان يعتمد الحجاج[١] فى وصف الطرق

= عنها الولايات التى كانت تابعة لها وقررت عصبة الأمم التى تكونت على أثر معاهدة فرساى فى ١٠ يناير سنة ١٩٢٠ وضع هذه الولايات التى من بينها سورية تحت انتداب دول أوربية كبيرة تتولى إدارة شئونها . والفرق بين الانتداب والحماية أن الأول مفروض على الدولة قسراً والثانية تتم بتعاقد معها ، وعلى كل حال يمكن القول إنه لا فرق بينهما (المعرب)

(١) بخصوص أماكن الحج يستطيع القارئ أن يظفر بما يريد فى كتاب بروتز (المشار إليه آنفاً) ص ٤٧٠ وما بعدها فى طبعات Itinera Hierosolynitana (مثال ذلك Corp. Script, Ecel. Latin) ومطبوعات Palestine Pilgrins' Text Society

والأماكن المقدسة ، والمعلومات الحربية عن الميادين الصالحة للخطط العسكرية (خصوصاً المنطقة الواقعة بين فلسطين ومصر) التي تم كشفها ومعرفتها في ذلك الوقت ، ولم تكن تتناول غير ساحل آسيا الغربية على كل حال . أما في القرن الثالث عشر فقد اتجهت حركة الاستكشاف إلى العناية بكل آسيا القصوى كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وقد بدأ عصر الاستكشاف الآسيوي الزاهر سنة ١٢٤٠ وانتهى بعد ذلك بقرن ، وهو يوازي إن لم يساو عصر الاستكشاف الأمريكي(١) . كانت آسيا خلال ذلك القرن موصولة وصلا واهياً بحبال الإمبراطورية المغولية التي كانت تمتد من شبه جزيرة القرم وتبريز وتمتد إلى كمبالوك (بكين) وكنساي (هنكاو) عن طريق بخارى وسمرقند . ولقد احتفظ المغول بديانتهم الشامانية فلم يكونوا هم أنفسهم مسيحيين لكنهم آووا في امبراطوريتهم رعايا مسيحيين . وكان المسيحيون المتحمسون يرجون تحويلهم إلى المسيحية ، بينما كان يحاول التجار أن يضعوا أيديهم على مراكز التجارة الشرقية بمساعدتهم . أما الإرساليات التي وجهت إلى المغول ، فقد كان من أغراضها الوصول إلى الغاية التي ترمي إليها الحروب الصليبية من تحويل المغول

(١) انظر مقال الآنسة إيلين بور Miss Eileen Power المسمى فتح الطرق البرية إلى كاثاي ، في كتاب « الترحل والرحالون في العصور الوسطى » الذي أشرف عليه الأستاذ ا . پ . نيوتن A. P. Newton

إلى المسيحية . وبذلك تقع الأراضى المقدسة بين المغول المسيحية وأوربا المسيحية فلا يكون هنا مفر من بقائها فى قبضة المسيحيين بقاء دائماً . فلما اتصلت الإرساليات بالحروب الصليبية اتسعت غايتها حتى تعدت الحدود التى كانت قد رسمت لها . وظهر أمثال رايمند لل الذى كان ينادى بوجوب استبدال الحملة الصليبية ببعثة تبشيرية . وأن يقوم التبشير السلمى مقام الحملة الحربية ، وبهذا أصبح تحويل آسيا إلى المسيحية غرضاً قائماً بنفسه عند أمثال لل من المفكرين : وصاروا يحلمون بملء الأرض بمعرفة الله كما تملأ المياه البحار . هذه الإرساليات استطاعت أن تخطو شوطاً بعيداً بفضل تسامح المغول ووجود نساطرة مسيحيين فى آسيا . ففى أوائل القرن الرابع عشر استطاع يوحنا أوف مونت كورفينو — مؤسس الكنيسة اللاتينية فى الصين — أن يصبح أسقفا لكمبالوك (بكين) يعاونه ثلاثة من الرهبان الفرنسسكان . وقد رافق هذه الإرسالية التاجر الإيطالى كما صاحب الملاحون الايطاليون أول حملة إيطالية . ولم يقتصر الأمر على هذا التوفيق الذى أدركه آل بولو فى رحلاتهم بل استطاعت شركة من جنوا أن تمخر فى مياه بحر قزوين (وهذا شاهد على التركز الوطيد) كذلك عين قنصل بندقى فى تبريز . على أن ذلك لم يجد نفعاً فقد منيت كل هذه المحاولات أخيراً بالفشل . وهكذا نرى أن

ذلك المشروع الذى كان يرمى إلى تحويل المغول إلى المسيحية دفعة واحدة فيوحد آسيا المسيحية وأوربا المسيحية حتى يطبقا على الإسلام فلا يصبح إلا عقيدة كليلة الانتشار لا وجود لها إلا فى جزء من أسبانيا وركن من بحر الروم ، قد تضاءل واختفى . وفى سنة ١٣١٦ اعتنق الإسلام خانات المغول فى فارس . وفى منتصف القرن الرابع عشر عمّ الإسلام وسط آسيا . وبين سنتى ١٣٦٨ و ١٣٧٠ أقفلت أسرة منج الوطنية الصينية أبواب الصين فى وجه الأجانب ، فكانت الخاتمة أن قطع السبيل على المسيحية ومهد الطريق للإسلام الذى بلغ شأواً بعيداً من الاتساع ، وترامت أطرافه بفضل الأتراك العثمانيين . ولكن بارقاً آخر لمع فى خيال الغرب الذى لا يقهر وكان هذا الأمل الجديد قميناً بأن يشعل ثورة من أعنف ثورات التاريخ . ذلك أن الطريق الأرضى وقد قفل فلماذا لا تسلك المسيحية سبيل البحر ؟ لماذا لا تبحر إلى الشرق فتهاجم الإسلام وتستولى على القسطنطينية من الخلف . تلك كانت فكرة كبار الملاحين الذين كانوا يحملون الصليب فوق صدورهم ، والذين كانوا يعتقدون مخلصين أنهم كانوا بعملهم هذا يجاهدون لاستعادة الأراضى المقدسة . وإذا كان قد قدر لكولمب أن يجد الجزائر الكاريبية فى طريقه بدلاً من كاثاى ، فإننا نستطيع أن نقول بحق إن الأسبان الذين عاونوه قد كسبوا

قارة جديدة للمسيحية ، وإن الغرب استطاع أن يعيد رجحان الميزان لصالحه بسبيل لم تكن تخطر له على بال

* * *

لم تفشل إذن هذه الحروب الصليبية إذا اعتبرنا المدى الواسع الذى وصلت إليه ، والميدان الفسيح الذى نتج عن فكرتها الأساسية . بل هى لم تفشل تماماً إذا اعتبرنا ما وفقت إلى أدائه من غرضها الأصلى : وهو حماية المسيحية عموماً من خطر الإسلام فى شرقى بحر الروم . ونستطيع القول بأن الحروب الصليبية قد بدأها السلاجقة المعسكرون فى نيقيه فى آسيا ، وختمها الأتراك العثمانيون المعسكرون فى أوربا نفسها على نهر الدانوب كما نستطيع القول إذا اتخذنا وجهة أخرى بأن الأمور عادت إلى ما كانت عليه قبل خمسمائة عام ، أى حماية فرنسية على الأماكن المقدسة التى يحكمها المسلمون . ولكن لا يخفى أن قطعة الأرض الداخلة فى الحماية لم تكن كل شىء . إذ أنه فى حين لم تكسب المسيحية بل لم تحتفظ بما يستطاع قياسه على الخريطة ، فإنها كسبت واحتفظت بأشياء أخرى غير محسوسة ، لكنها حقيقة لها قيمتها . فقد نجت المسيحية الغربية فى الفترة الهامة التى كانت حضارة أوربا الغربيــة آخذة فيها بالنهوض فى العصور

الوسطى فحالت بينها و بين الانحصار فى دائرة ضيقة . بل وسعت من حدودها وجعلت لها مطمحاً ، وكما يقال لا يعيش من لا مطمح له . وكانت الحروب الصليبية مطمح القوم فى العصور الوسطى . مطمحاً قل أن أحسوا به باستمرار ، ولكنه كان رغم ذلك مثلاً أعلى اليه يرجع الفضل فى إنقاذهم ؟

أرنست باركر

الأدب

ألفه

ه . ا . ر . جب

H. A. R. GIBB

أستاذ علم السياسة بجامعة لندن

عربه وعلق عليه

عبد اللطيف محمود حمزه

الأدب

قد يظهر أن الأدب الإسلامى الشرقى بعيد عنا بعداً شاسعاً بحيث إن فكرة اتصاله بالأدب الغربى ربما لا تخطر ببال واحد فى الألف . إلا أن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأدب الأوربى ويعرفون كم من عناصر هذا الأدب نسب حيناً بعد حين إلى أصل شرقى — ويرون على رغم ذلك أن الذى ثبتت شرقية أصله من هذا الأدب قليل جدًّا — هؤلاء الباحثون الذين يدرسون تاريخ الأدب الأوربى يميلون كثيراً إلى أن ينظروا إلى هذا الموضوع نظرة شك معها شىء من الابتسام

ثم هناك حقائق لا يستطيع أحد إنكارها . فتلك قصص الشرق الأخلاقية الخرافية ، وأمثالها من الآثار الأخرى قد حازت شهرة عظيمة فى القرون الوسطى . فلقد كان أول الكتب التى طبعت فى انجلترا واسمه « حكم الفلاسفة وأمثالهم The Dictes and Sayings of the Philosophers » منقولا عن ترجمة فرنسية أخذت عن أخرى لاتينية ، نقلها اللاتينيون عن نص عربى فى هذا الموضوع

وكذلك فى القرن الثامن عشر كانت لقصص ألف ليلة وليلة ما نيف على ثلاثين طبعة باللغتين الإنجليزية والفرنسية . ومنذ ذلك الوقت نشرت هذه القصص أكثر من ثلاثمائة مرة بمختلف اللغات الغربية . زد على ذلك أن الإنجليز والأمريكيين يعرفون اسم (عمر الخيام) أكثر مما يعرفه الفرس أنفسهم !

ولكن هل كان هذا التأثر بالشرق حالات طارئة تستقل كل واحدة منها عن الأخرى ؟ أم هل كانت هذه الحالات تمثل لنا ميلاً عامًّا فى الأدب الغربى نحو الأدب الشرقى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ هذا الميل العام ؟ وما مدى تأثيره فى تطور الآداب الغربية ؟

لسوء الحظ أنه لا يمكننا أن نظفر بإجابة حاسمة إلا عن القليل من هذه الأسئلة ، ولا نستطيع هنا أكثر من أن نشير إلى الطرق التى توصلنا إلى الإجابة المطلوبة ، وذلك على ضوء ما لدينا من الحجج

وليس هناك مهمة أدق من أن نقدر العوامل التى تحدد طبيعة أثر يحدثه أدب أمة فى أدب أمة أخرى ، وأن نحدد مدى ما يصل إليه هذا الأثر ، فليس من الضرورى أن يكون بين الأمتين اتصال تاريخى وثيق ولو أن مثل هذا الاتصال لا بد أن يترك أثراً لا يمحى فى أدب إحدى الأمتين أو كلتيهما معاً . كما

يظهر أيضاً أن ليس من الأهمية بمكان أن نسأل هل تكون العلائق التاريخية بين الأمتين علاقات صداقة . أم هل تكون علاقات عداء ؟ وهذا تاريخ الآداب الأوربية جميعها ينهض دليلا على أن طرائق الأدب وحركاته لا تقف عند الحدود السياسية

إلا أن هناك شيئاً أكثر أهمية من الاتصال التاريخى — وإن كان إثباته بالأساليب التاريخية المعتادة لا يخلو من صعوبة — ذلك الشيء هو التبادل الأدبى . فسواء كان هذا التأثير من جانبين عن طريق التناقل الشفوى ، أو من جانب واحد عن طريق الكتب فحسب — وهذا ما يحدث فى أغلب الأحيان — فالتحليل الأدبى وحده دون سواه هو الكفيل بإثبات وجود هذا الأثر أو نفيه

ومع ذلك فأكبر عامل من عوامل هذا الاتصال هو أكثرها خفاء فلا بد قبل أن يحدث أى نوع من أنواع النقل من توفر شرط الاستعداد من أحد الجانبين أو منهما معاً . ونعنى بذلك أنه يمكن أن تكون لأحدهما أو كليهما رغبة فى أخذ ما يعطيه الآخر ، وفى هذا اعتراف ضمنى بتفوق أحد الجانبين على الآخر فى هذا الميدان أو ذاك

ولا نحتاج إلى طويل بحث لنعرف أن الاستعداد الأوروبى لقبول الأساليب الأدبية العربية أو الفارسية لم يكن

ظاهراً إلا فى بعض الأزمنة ، وأنه كان مقصوراً على بعض الأساليب ، وهنا لا يمكن أن نقارن بين شيئين : بين تشبع الأدب الغربى بالعنصر اللاتينى دواماً ، ثم بالعنصر اليونانى منذ النهضة ، و بين أخذ هـذا الأدب الغربى لعناصر شرقية بعد أن عدلها تعديلاً ملائماً بحيث أصبح مصدرها غير ظاهر كل الظهور

ولا تكاد ترى فنا من فنون الأدب الشرقى نقل بأكمله إلى الأدب الغربى . ولكن كانت هناك أساليب أدبية ، وموضوعات أدبية أيضاً قد أمكن نقلها إلى هـذا الأدب الغربى . وأما اختيار هذه العناصر دون غيرها فموضوع يرجع فى معظمه إلى نفسية الشعوب

ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ أن تأثير الأدب الشرقى فى الآداب الغربيـة كان فى المواضع التى اتفق فيهـا الأدبان أشد ظهوراً منه فى المواضع التى اختلفا فيها . ذلك أن الذوق الأدبى الأوروبى كان دائماً ينبذ من الأدب الشرقى جميع العناصر التى لم يكن يألفها . على حين أغرته من هـذا الأدب عناصر أخرى كانت نواتها موجودة فى الرأى والفكر الأوروبيين ، أو كانت محاولاتٌ أولى قد بذلت نحو إيجاد هـذه العناصر فى الأدب الغربى

وفى مثل هذه الحالات كانت العناصر الشرقية التى لهـا

مثيلاتها فى الأدب الغربى بمثابة مفتاح للباب الذى طرقه الغرب ، أو كانت هـذه العناصر بلونها وبريق صناعتها قد كسبت من حب القوم وإعجابهم ما جعلها تنير الطرق التى كان على الأدب الغربى أن يسلكها بعد

ولا يؤخذ من هذا أن تلك العناصر الشرقية المماثلة كانت تعتبر مقياساً ، أو كان يتخذها القوم نمـاذج يقلدونها مسرفين فى هذا التقليد . بل على العكس من ذلك نرى أضرب الأدب الغربى التى تأثرت بالأدب الشرقى قد اتخذت لها فيما بعد طريقاً خاصا فى التقدم والتوسع دون أن ترجع فى شىء من هـذا إلى الشرق . بل إن هذه الأضرب من الأدب الغربى كثيراً ما كانت تجهل سابقاتها الشرقية جهلاً كاملاً

على أن كل محاولة يراد بها المقابلة بين أثر الآداب الشرقية وأثر الآداب اليونانية واللاتينية classical نجد أنهـا لا تراعى الفرق بين هذين النوعين من الآداب . وهو فرق ليس فقط من حيث الـكمية ولـكنه أيضاً من حيث النوع (١) . ذلك أن

(١) سيلاحظ القارئ أن المؤلف يرى أنه كلما كان الأدب الأوربى رومانتيكيا دل ذلك على وجود صلة بينه وبين الأدب الشرقى ، وأنه كلما كان الأدب الأوروبى كلاسيكيا لم تظهر هذه الصلة . وسيلاحظ القارئ أيضاً أن المؤلف يريد أن يبرهن على أنه كلما كان الأدب الغربى مقلداً للأدب الشرقى كان أدباً شعبيا من الدرجة الثانية ، وأنه كلما كان الأدب الغربى بعيداً عن هذا التقليد كان أدباً أرستقراطيا ومن الدرجة الأولى ؟ (المعرب)

أدب العرب والفرس أدب رومانتيكى[1] فى جوهره . فالطالب الذى شب على المثل العليا للأدب اليونانى لا يظفر فى الأدبين العربى والفارسى إلا بقليل من تلك الصفات التى هى مصدر السحر والافتتان بالآداب اليونانية . والحق أن للأدبين الفارسى والعربى ما للأدب اليونانى من براعة فى الأساليب ، بل إنهما قد يفوقانه فى ذلك . ولكنهما مقيدان ومحصوران فى المواضع التى يطلق فيها الأدباء اليونانيون العنان لأفكارهم . وهما طفوران

(١) أما كلمة رومانتيكى Romantic فنسبة إلى الأدب الرومانتى ، وليس من السهل حتى على المشتغلين بالأدب الانجليزى أنفسهم أن يعبروا تعبيراً دقيقاً عن المقصود بالأدب الرومانتى أو الحركة الرومانتية فى الآداب الأوربية — ومع ذلك فنستطيع هنا أن نعرف الحركة الرومانتية بأنها حركة إحياء لآداب القرون الوسطى وفنونها . وقد ظهرت هذه الحركة فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وكان من أغراضها مقاومة الآداب القديمة أو الكلاسية Classics . وهى تلك الآداب الشكلية الخالية من الروح — كما كان من أغراضها أيضاً مناهضة الآداب التى أعقبت الآداب الكلاسية فى الظهور ، ونشأت مقلدة لها ومعتمدة كل الاعتماد عليها . والأدبان الكلاسى القديم ، والتقليدى الذى نشأ محاكياً له كانت العناية فيهما مقصورة على التعبيرات الدقيقة والألفاظ الرصينة والأساليب العالية ، وذلك على حين لم تحفل الآداب الرومانتية Romantic فى جملتها إلا بالتعبير الصادق عن كل شعور صادق يشعر به الكاتب أو الشاعر نفسه دون أن يكون محاكياً فى ذلك غيره من القدماء . ولقد عنى الأدب الرومانتى فيما عنى به أيضاً بتلك الدعوة الحارة التى دعا الناس بها إلى احترام الطبيعة والاكتراث بأمرها والاشتغال بجمالها واتباع قوانينها وتنشئة الأجيال القادمة على تقديرها وظهر أثر ذلك كله فى معظم ما خلفته لنا هذه الحركة من آثار . . . . . (المعرب)

وثابان فى المواضع التى يكبح فيها الكتاب اليونانيون جماح أقلامهم . وقد اكتسبت الآداب اليونانية واللاتينية Classics عظمتها من وقارها و بساطتها . أما الآداب الشرقية فانها نسيج مجهد يتألف من لغة منمقة بديعية ، تشتمل على أخيلة بعيدة المآخذ أحياناً . فنحن نعجب بجمال الأدب اليونانى ، لأنه جمال ينفذ إلى عقولنا . ونحن نعجب بجمال الأدبين العربى والفارسى ، لأنهما غنيان بألوانهما التى تؤثر فى حواسنا وخيالنا

و إذن فمن قال إن الأدب اليونانى أدب إبداع بينما الأدب العربى فى أساسه أدب محاكاة أو أدب فقير من حيث الصفات العقلية — و إن كان قوله لا يخلو من عنصر الحقيقة فإن فيه تعسفاً و إسرافا فى التعميم . فإذا تفوق كاتب من كتاب المسلمين فانما يكون ذلك لأنه يلبس الجزء المادى من أفكاره لباس القصة والخيال

ولكن من الخطأ أن نستنبط من ذلك أن هناك تبايناً واضحاً بين الروح الشرقية والروح الغربيـة الأوربية . حقا أن هناك تبايناً بين الروح الشرقية وروح الآداب اللاتينية واليونانية Classics . والتأثر بهذه الآداب الأخيرة كانت تفرضه الطبقات المثقفة الممتازة على الآداب الغربية والأدباء الغربيين المثقفين . أما الآداب الشعبية ولا سيا فى الشمال والغرب ، فكانت قرابتها

إلى روح الأدب الشرقى أوثق وصلتها بها أشدّ

وأما الشعور المتبادل بين الأدبين الشرقى والغربى بأن كُلاً منهما بعيد عن الآخر فراجع إلى عزلة كل منهما وجهله بالثانى . وكلما حدث بينهما اتصال ما تمكن فيض التأثير الشرقى من أن يزيد فى تيارات الأدب الشعبى الأوروبى قوة يستطيع بها أن يتحدى سلطان الآداب اللاتينية واليونانيــة Classics تحدياً موفقاً إلى حد ما

على أن الميل الشعبى إلى العناصر الشرقية ، ونقل الشعب لها فى العصور الوسطى قد زادا فى غموض هـذا النقل ، وجعلا آثاره أكثر تعقيداً ، كما جعلا إثباته بأساليب النقد الحديث أكثر صعوبة ، ولا سيما أن الجزء الأكبر من هـذا الأدب الشعبى ــ الشرقى منه والغربى — قد اندثر ولم يعد له أثر[١] . وإنّا لنجد فى كتب التاريخ الأدبى حتى الآن أثر هذه النظرة المزدرية التى كان ينظرها كل من كتاب العرب وعلماء الأوروبيين إلى الأغانى الشعبية والقصص الشعبية

---

(١) انظر إلى الأدلة القوية التى يسوقها الأستاذ ليوفينر Leo Wiener على توسط القوط فى نقل التأثيرات الغربية . وذلك فى كتابه (Contribution towards a history of arabico — Gothic culture) المجلد الأول طبعة نيويورك سـنة ١٩١٧ . وخصوصاً الفصل الذى عقده للكلام عن فرجيلوس مارو النحوى Virgilius Maro

إلا أن جميع القرائن والأحوال تحمل على الاعتقاد بأن الدراسة الحديثة للأدب الشعبي ستلقى ضوءاً عظيماً على مقدار انتشار الصناعات والمواد التي جاءت مباشرة من الشرق ، ثم عم انتشارها في نواحي أوروبا الغربية . ويحتمل أنه لم يكد ينتهي القرن الثامن حتى ظهر التأثر بالشرق — ولو أن مسألة الاتصال بالشرق لم تظهر إلا منذ بدأت الآداب الوطنية الشعبية أيضاً في الظهور

وعلى كل حال فإن المشكلة الأولى . ونعني بها بداية التأثر بالأدب الشرقي هي أصعب المشاكل وأكثرها موضعاً للجدل . ففي نهاية القرن الحادي عشر ظهر في جنوبي فرنسا على حين غرة ضرب من الشعر جديد ، صناعته جديدة ، وله موضوع جديد ونفسية اجتماعية جديدة . وليس في الأدب الفرنسي القديم إلا شيء قليل مما يمكن اعتباره ممهداً لهذا التطور . على أننا نرى من جهة أخرى أن في هذا الشعر الفرنسي الجديد بعض وجوه شبه قوية بينه وبين نوع خاص من الشعر الذي كان معاصراً له في أسپانيا العربية . وهل هناك أقرب إلى العقل والبديهة من أن نظن أن الشعراء الأقدمين في إقليم پروڤانس Provance كانوا متأثرين بالنماذج العربية ؟

والواقع أن هذا الرأي ظل قروناً عديدة لا يقبل الجدل .

ولم يكن أشد اندفاعاً فى تأكيد هذا الرأى من جماريا بارْبييرى Giammeria Barbieri وذلك حين كان التأثر بعهد إحياء العلوم على أشده [١]

وفى نهاية القرن الثامن عشر عند ما نهضت دراسات القرون الوسطى ، وكان الأدب الرومانتيكى الشرقى oriental romance وقتئذ يسيطر سيطرة عظمى على الخيال الشعبى الأوربى ، كان الرأى العام بقيادة سيسموندى Sismondi وفورْيِلْ Fauriel كما يتضح ذلك فى كتابتهما عن تاريخ الأدب البروفنسى — يقول بوجود علاقة وثقى بين الشعر العربى وشعر بروفانس

ولم يظهر إلا فى منتصف القرن التاسع عشر انقلاب فى هذا الرأى بين المستشرقين والباحثين فى اللغات الرومانية [٢] . فقد تطلب النقاد يومئذ وثائق دالّة على ما كان من اتصال بين بروفانس والأندلس . فلما لم يظفروا بهذه الوثائق ، أسرفوا حينئذ فى إنكار هذا الرأى

وإذا صح أن فى استطاعتنا أن ننسب جزءا من هذه الحركة الجديدة إلى الشعور الوطنى الملتهب ، الذى كان يسيطر على كل أمة من الأمم الغربية إذ ذاك — فيجب التسليم هنا بأنه

---

(١) Dell' Origine della poesia Rimata (published by Tiraboschi, Modena, 1790)

(٢) (وهى اللغات التى تولدت عن اللاتينية)

لم يكن ثمة عالم يحترم نفسه من علماء الأدب الرومانى يميل فى ذلك الوقت إلى الدفاع عن نظرية التأثيرات العربية ، بعد أن سخر منها المستشرق المشهور دوزى Dozy حيث قال : « ونحن نعتبر هذه المسألة ضرباً من العبث ، ولا نريد منذ الآن أن نراها موضعا لجدل ، وذلك على رغم أننا مقتنعون بأن الجدل فى شأنها سوف يدوم أمداً طويلا ، ولكل سيفه فى المناضلة »[1]

وعلى هذا الأساس قويت هذه الفكرة التى لم تزل سائدة حتى اليوم . فترى مثلا أن المسيو أنجلاد Anglade فى كتابته عن شعر التروبادور يقطع « بأن هؤلاء الشعراء هم الذين خلقوا كل شىء فى شعرهم مادته وأفكاره »

وبالرغم من ذلك التأكيد الذى يبديه فريق المؤيدين وفريق المعارضين ، فإن رأى كليهما لا يكاد يعتمد فى الحقيقة إلا على الحدس والتخمين . وعلى كل حال فإن المستشرقين منذ يومئذ إلى زمن قريب من وقتنا هذا قاموا بشىء قليل جدا ، أو لم يقوموا بشىء قط من الأبحاث الدقيقة المنظمة فى هذا الموضوع

ولكن الأدلة التى تظهر الآن فى عالم الوجود تذهب إلى حد بعيد فى القول بأن شيئاً على الأقل من شعر الأندلس قد أثر

---

(١) Recherches sur l'histoire. de l'Espagne, 3 rd ed. (1881) vol. ii Appendix lxiv note 2

حقيقة فى الأقدمين من شعراء پروڤانس [١]

فليست جدَّةُ الشعر الپروڤانسى آتية من ناحية موضوعه ، ولكنها آتية من ناحيــــة الطريقة التى اتبعت فى صوغ هذا الموضوع . وذلك العشق الخفاق الذى كان يعبر عنه هذا الشعر تعبيراً غنيا بالصور الخيالية ، ممتازاً بالصقل والتجويد ، لم يكن من نوع ذلك العشق الذى كانت تعبر عنه الأغانى الشعبية الساذجة المفعمة بالوله والهيام . وإنما كان هذا العشق مذهباً عاطفيًّا ، أو كان بدعة رومانتيكية ، أو قل حالةً مَرَضِيَّة ربما كانت تحركها بواعث غيرُ طَبعية . ولم يكن يجد ذلك العشق مثله الأعلى فى الفتاة وإنما كان يجده فى الزوجة ، وهى التى كان لتقديسها ، وتقدير خدماتها سلطان أخلاقى أثر فى حياة الشاعر فجعلها حياة غنية نبيلة معاً . فأين نشأ إذن هذا الضرب من الحب أو هـذا التقديس للسيدة ؟

لم يكن هـذا الضرب من الحب نتيجة لتقاليد ذلك العصر كما تظهر ممثلة فى آداب الشعب ، سواء كانت هـذه الآداب تيوتونية ، أو رومانية . يقول برنتيير [٢] Brunetière فى كتاباته :

(١) ولسنا فى حاجة إلى القول بأننا لا نريد أن ننكر أثر المصادر الثقافية الأخرى كاللاتينية والكلتية مثلا — ولا أن ننفى وجود مقدار من التطور المحلى فى إقليم پروڤانس كذلك

(٢) ولد برونتيير فى طولون فى ١٩ يوليو عام ١٨٤٩ والتحق بمدرسة =

« ولم يحدث أن امرأة فى أى زمان ومكان كانت تحنى رأسها وتخضع بفعل القوة والبطش والجبروت والسلطان ، بأكثر مما كانت تفعل المرأة من نساء الطبقة المتوسطة فى العصور الوسطى » بل إن ذلك الضرب من الحب لم يكن متضمناً فى المثل الجديدة العليا لتلك الفتوة التى بدأت تتأثر بها الطبقات العالية إذ ذاك . فمثل هذه العاطفة المصطنعة لم تكن تتفق والعقيدة الحربية فى نظام الفروسية . والمثل الأعلى للمرأة فى هذا الضرب الجديد من الحب كان يتعارض تعارضاً ظاهريا وعذرية الكنيسة التى كانت يومئذ غايتها الكبرى . ولو كان هذا الضرب من الحب وليد العلائق الطبيعية التى تنشأ بين شاعر محترف وبين سيدته لكانت لهجة هذا الحب أكثر ذلة وضراعة . ثم إننا فى الأدب اليونانى واللاتينى — سواء فى عصورهما الذهبية أو الفضية ، لا نجد شيئاً

= لويس الأكبر ثم مدرسة مرسيليا فمدرسة المعلمين وبدأ حياته الأدبية محرراً فى جريدة سياسية وأدبية ثم اشتغل بدراسات فلسفية وخلقية وتاريخية . وأصبح هذا الأديب ذات يوم فأتى على السواد الأعظم من آثاره الأدبية فدمرها وقال : إنها كانت على شكل أولى — ثم اشتغل بعد ذلك بالنقد وظهرت له فى النقد شهرة كبرى ومؤلفات كثيرة منها :

Etudes critiques 1887 ، Nouvelles études critiques 1887

وله عدا ذلك كتب فى تاريخ الأدب الفرنسى . وكان برنتيير أحد أولئك الذين تعاونوا على كتابة الموسوعة الكبرى : La grande Encyclopedie . وأبحاثه ومقالاته فى الأكاديمية الفرنسية لها مكانتها وأهميتها

(المعرب)

كثيراً يمكن اعتباره أساساً نفسيًا لنوع هذا الحب ، ولكنه من الواضح رغم كل ذلك أن هـــذا الحب كان يقوم على تقاليد أدبية ثابتة يمكن أن تظفر بمصدر لها على الأقل فى شعر أسپانيا العربية (١)

وحوالى القرن الحادى عشر الميلادى استطاع الشعر العربى أن ينظر وراءه إلى ذلك التطور والنمو الذى تعرض لهما فى خلال قرون طويلة ماضية ، ولكن لم يمرّ بالأدب العربى عصر من العصور لم يكن فيه الحب ينبوعاً رئيسيًا من ينابيعه : —

وهذا فن الشعر القديم فى البادية بصوره التقليدية التى تعبر عنها لغة منمقة ، و بتشبيهاته المموهة المتداخلة ، و بحوره المعقدة ، وأوزانه المضبوطة (فاللغـة العربية ، هى أولى لغات العرب التى كانت تصرّ على اعتبار القافية الصحيحة عنصراً أساسيا فى صوغ الشعر) — كانت كل قصيدة من قصائده لا بد أن تبدأ بالبكاء لفراق محبوب أثارت ذكراه نظرة إلى ما بقى بعـده من أطلال ودمن

ولما رحل الشعر العربى إلى المدن ثبتت فيـه دعائم الحب أكثر من قبل ، واكتسب الشعر رقة جديدة حلت محل صراحة

---

(١) انظر مناقشة حول هـذا الموضوع فى مقال K. Burdach (Uber den Ursprung der mittelälterlichen Minnesangs') in S. B. press. Akad. Wiss, 1918

البادية فى إظهار الحب . كما حلت محل القصائد الشعرية المطولة مقطوعات غنائية قصيرة يعبر فيها الشاعر عن عواطفه ويظهر بها شخصيته . وتمتع الشعر العربى فى بضع عشرات من السنين بروح جديدة فيها حرية ، وفيها دعابة ، وفيها صدق فى تمثيل الحياة ، وهذا كله قبل أن يصبح هذا الشعر الغنائى نفسه تقليديا لا يمثل الطبيعة أو الحياة

فأما بين شعراء البلاط ، فقد ظهر شعر غنائى عاطفى شابهُ شىء من المجون الظريف وحلّت فيه الموسيقى الحسية والتحايل الأدبى محل حرارة العاطفة الخالصة التى كنا نحسها فى الشعر القديم

وأما بين طبقات الشعب ، فقد كان الشعر الغنائى أساساً لفن جديد هو فن قَصَصٍ خيالى موضوعُه عاشق ولهان أنفق حياته فى عشق طاهر نقى يخص به معشوقة خيالية ليس إلى الوصول إليها من سبيل

وأما بين المتصوفة فإن عناصر المثالية التى ظهرت فى صور ذلك الحب الروحى العلوى إنما كانت تستخدم فى التعبير المجازى عن هذا الحب الروحى اللانهائى للمحبوب . وقد كان يسيطر على شعر المتصوفة من العرب والفرس على السواء تصور حسى جرى للحب الشهوانى

وهذا الشعر الغنائى الذى كان فى مرة يعبر عنه الخيال العربى

تعبيراً تقليديًا مألوفاً فيـه نزوع إلى الفخر والمرح ، وكان فى أخرى تؤثر فيـه الفلسفة العقلية فترده إلى شىء من الصقل والتهذيب — هذا الشعر الغنائى الذى كان يمتاز بين أهل فارس بنوع جديد من العذوبة والبساطة ، وكانت تغذيه تصورات خصبة مصدرها الطبعى هو الخيال الفارسى . ثم قدر لكل ضرب من أضرب هذا الشعر الغنائى المعبر عن الحب أن يلعب دوره فى تاريخ الأدب الأوربى

وإذن فالميزة التى تستأهل هنا كل الذكر ، والتى امتاز بها هذا الشعر الغنائى الحديث ؛ هى ظهور طريقة أدبية خاصة عنيت بالحب الأفلاطونى ، واقترنت بها نظرية اجتماعية أخلاقية للحب ، هى أظهر ما فى رسالة الأدب العربى

وفى أواخر القرن الثامن الميلادى كان بعض شعراء البلاط فى بغداد يقصرون شعرهم على هذا الضرب من الحب . ثم لم يكد يمضى بعد ذلك قرن من الزمان إلا وقد ظهر كتاب فريد فى قوة سحره يتضمن قانوناً لهذه الطريقة الجديدة ، وقد دبَّج هذا الكتاب يراع صبى فى الحلقة الثانية من عمره ، وهو ابن وخلف لمؤسس أكبر مدرسة دينية متشددة فى الإسلام . (هى مدرسة المذهب الظاهرى) .

ففى كتاب الزهرة نرى أن ابن داود رتب فى شعره كل

مظاهر الحب وصنفها وفصلها وشرح طبيعة الحب وقوانينه وتأثيراته وطرق التعبير عنه . وكان فى كل هـذا متأثراً بذلك المثل الأعلى الذى عبرت عنه السنة النبوية فى قول النبى : « من عشق فكتم فعف فمات فهو شهيد »

ثم إن ما كان للثقافة من وحدة فى العالم الإسلامى قد أوجب أن تزدهر هـذه الفنون الشعرية كذلك بالأندلس . إلا أن هذه الفنون الشعرية هناك قد سارت على أسس مستقلة إلى أبعد من هـذا الحد ، وذلك عن طريق الامتزاج والتآلف بين العناصر العربيـة والأسپانية من السكان — وذلك أيضاً تحت تأثير العراك المستمر بينهم و بين القوى المسيحية فى الشمال . وكان هـذا العصر أغنى عصور الأدب العربى بانتشار الروح الشعرية بين جميع طبقات الشعب ، وأكثرها استعداداً عقليا وقلبيا للتأثر بالجمال والقدرة على التعبير عنه بلغة رائعة تفعل فعلها بالعواطف والإحساسات

ومن بين أولئك الشعراء الذين لا حصر لهم والذين عرفت أسماء طائفة منهم ، وأغفلت أسماء طائفة أخرى يصح أن نتخذ أشعار الفارس سـعيد بن جودى Sa'id ibn Jūdī [١] — وهى

(١) انظر Histoire des Musulmans de L'espagne, ii 227. ff. (English trans. by G. Stokes, Ispanish Islam pp. 332—5)

التى اقتبسها المستشرق دوزى — كأمثلة لموضوعنا هـذا (١) .
وهنا أيضاً نرى أن المثل الأعلى للحب العذرى الأفلاطونى قد صادف قبولاً عاما . وبابن حزم يضرب المثل فى الإسلام للتطرف الدينى والجدل العنيف ، وشهرته فى الغرب هى أنه مؤسس علم الأديان المقارن . ومع ذلك فقد كتب هـذا الرجل كتاباً فى الحب — هو كتاب طوق الحمامة — وضمنه أشعاراً شرح بها ما كتبه — فجاء كتابه معادلا لـكتاب الزهرة (٢) بل ربما كان متفوقاً عليه أيضاً . وابن حزم هو الذى يعتقد بالنظرية الأفلاطونية فى الحب وهى (أن الحب وسيلة بها يتحد فى الحياة الدنيا شقان منفصلان لماهية علوية واحدة) وبهذه الروح الخياليـة الخالصة كان يكشف ابن حزم عن تحليل للحب ، هو من وجوه عدة ذلك التحليل الذى نراه عند جماعة التروبادور فى القرن التالى —

---

(١) نظرنا فى المجلد الثانى من نفح الطيب طبع أوروبا وذلك فى جميع الصفحات التى بها ذكر الشاعر سعيد بن جودى — فلم نعثر على الأبيات التى يشير إليها المؤلف ولم نجد إلا أبياتا قالها رجل اسمه مقدم بن معافى فى رثاء سعيد بن جودى وهى :

من ذا الذى يطعم أو يكسو وقد حوى حاف الندى رمس
لااخضرت الأرض ولا أورق العود ولا أشرقت الشمس
بعد ابن جودى الذى لن ترى أكرم منه الجن والإنس
(المعرب)

(٢) Ibn Hazm (d. 1064) Tawqal - Hamàma, edited with an introduction by Pétrof Leiden, 1914

وإن كان هؤلاء قد قصروا عن إدراك ما سما إليه ابن حزم فى وصفه للحب

ولئن كان كثير من الشعر العربى بالأندلس يلقيه الشعراء على سجيتهم فى غير ما تكلف ، فإن ما وصل إلينا منه كان فى الغالب شعراً مصقولاً متقن الصقل ، أنتجته قرائح الشعراء والشاعرات فى البلاط ، وكان هؤلاء هم الأرستقراطية فى صناعة الشعر . ولم يكن الأمراء والوزراء أنفسهم يستشعرون ضعةً فى مجاراة أولئك الشعراء بل كان من الشعراء أنفسهم من يتقلدون مراتب الوزارة والإمارة

وفى الوقت الذى كانت تزدهر فيه هذه الثقافة الأسبانية العربية فى البلاط نما وترعرع فن شعرى جديد بالتدريج . فالى جانب المقطوعات الشعرية القصيرة والقصائد ذات القافية الواحدة والأبيات المتساوية الوزن والأطوال ، ظهر فن أندلسى ، هو فن الشعر الغنائىّ الغرامىّ ، وفيه ميل إلى نظام المقطوعات الجديدة ذات الأوزان المعقدة والقوافى المتكررة على نظام خاص . وبالرغم من أن هذه البحور ظلت قائمة على أوزان فإنه يبدو مع ذلك أنها تعتبر خطوة ممهدة لشعر التروبادور . وهذا الشعر أيضاً كان فنا خلقه شعراء القصر ورجال البلاط ، وذلك فى تقاليد مصطنعة ومقطوعات وأوزان معقدة

ولـكن بقيت مشكلة واحدة : فلم يكن من التروبادور الأقدمين من يعرف اللغة العربيـة ، فمن عسى أن يكون أولئك الوسطاء الذين استطاعوا أن ينقلوا هـذا الفن من الأندلس إلى إقليم پروفانس ؟ هنا يجب القول فى صراحة بأن حلا كاملا لهذه المشكلة لا يمكن الوصول إليه الآن ، ولو أن كثيراً من الباحثين منذ عهد دوزى قد تناولوا هذه المشكلة بالبحث

والآن قد ثبت ثبوتاً لا يحتمل الجدل(١) أن مغاربة المسلمين بالأندلس ليسوا أسپانيين معرقين فى الأسـپانية فقط ، ولـكن ثبت أيضاً أنهم من كبيرهم لصغيرهم كانوا يفهمون اللغة الجليقية(٢) Galician وهى لهجة متولدة عن اللاتينية ، وكانوا يتكلمون بها فى بيوتهم ومعاملاتهم

وحينما كان أولئك المسلمون الأسپانيون يرتوون من الثقافة العربية كانوا يعاونون فى الوقت نفسه على زيادتها . والثقافة العربية الأسپانية لهذا السبب تدين لمعاونتهم بكثير من محاسنها الظاهرة

والمسيحيون فى الأندلس — أصبحوا مستعربين — كما

---

(١) By Don Julian Ribera, Disertaciones y Opusculos (Madrid 1928) i. 12—35, 109—12

(٢) نسـبة إلى جاليشيا وهو إقليم قديم كان يقع فى الشمال الغربى من أسپانيا فى مقابل خليج بسكاى والمحيط الأطلنطى (المعرب)

يؤخذ ذلك من الاسم الذى عرفوا به — وهو Mozarabes — وممن كانوا كذلك مطلعين على الأدب العربى . هؤلاء المسيحيون فى الأندلس نقلوا كثيراً من بذور الثقافة الإسلامية إلى الممالك الشمالية ، ولا ريب أن تبادلا على هذا النحو كان أساساً لظواهر كثيرة فى تاريخ الشعر الأندلسى وكثير من الشعر الأسبانى

ثم كان للعبقرية الأسپانية أثر كبير فى تطور الأوزان الشعرية الغنائية . إلا أن هذه التحسينات الفنية التى أدخلتها قوانين الأوزان الشعرية العربية على ذلك النوع الأدبى من الأغانى المعروف بالموشحات — عاد القوم فأدخلوها على أغانيهم الشعبية التى استخدمت فيها العامية العربية والجليقية ، وعرفت إذ ذاك باسم الزجل . ثم من هذا الزجل نفذت تلك التحسينات الفنية كلها أخيراً إلى الشعر الذى قيل باللغة الجليقية وأخواتها

ولا نكاد نشك فى أن الأغانى الشعبية التى يطلق عليها اسم الشعر القروى أو اسم الڤيلانثيكو Villancico هى بعينها الزجل . وليس هناك ما يحملنا على الظن بأن مثل هذا التأثير كان محصوراً فى فن واحد ، أو مقصوراً على نوع فرد من الشعر مهما قلت العناصر التى تَثْبُتُ عربيتها من الشعر الأسبانى . ثم إن فى كتاب التاريخ العام Crònica General لأحد الكتّاب الأسپانيين مثالا من النثر الأسپانى نرى فيه مزيجاً من أخبار منقولة عن

العرب ، وأخبار منقولة عن الأسبانيين [١]

وإذن فقد كانت وساطة النقل هى الزجل الشعبى ، والشعر القروى المعروف باسم (الفيلانثيكو Villancico) الذى هو نظير الزجل فى الأدب الجليقى . ومن حسن الحظ أن جزءاً قيما من هذا الأدب الشعبى لم تنله يد العفاء . وهو عبارة عن مجموعة من مائة وخمسين قطعة كتبت باللهجة العامية المخلوطة ، وكان ذلك فى بداية القرن الثانى عشر الميلادى ، كتبها شاعر أندلسى هو ابن قزمان [٢] ، وهو وإن كان معاصراً للأوائل من شعراء التروبادور — فإنه كما صرح هو بذلك — كان يسلك طريقة ثابتة ومألوفة فى الأندلس . أما شعره من حيث هو فن ، فقد كان عربيًا فى صنعته وقوافيه ، وإنما شمله انقلاب من ناحية العروض فأصبحت أوزانه معتمدة على النبرات وليست معتمدة

---

(١) See Fitzmaurice-Kelly, (A new History of Spanish Literature, 1926, P. 24; R. Menédez Pidal, El Romancero, P 58)

(٢) وهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن قزمان توفى سنة ٥٥٥ هـ وله ديوان مخطوط فى عاصمة الروسيا يشتمل على أزجاله وأخذت منه نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية . وقيل إن ابن قزمان هو أول من اخترع الزجل — وقيل بل اخترعه رجل اسمه راشد ، ولكن المؤرخين على الرأى الأول . والزجل فى اللغة الصوت — وسمى زجلا لأنه يلتذ به ويغنى به وموضوعه الغزل والزهر وحكاية الحال . قال ابن قزمان : (لقد جردت الزجل من الإعراب كما يجرد السيف من القراب) (المعرب)

على التفاعيل . وقد كانت مقطوعاته الشعرية محكمة البناء لكي تقوم بغنائها جماعة ، إذ أن الكثير من أشعاره كما أوضح ذلك ريبرا Ribera ، كان عبارة عن مآس تمثيلية وضعت ليتغنى بها المتكسبون بالشعر فى الطرقات

وإن مقارنة بين هذه المقطوعات الشعرية ، وبين أوزان الشعر عند الأقدمين من شعراء پروڤانس لتكشف لنا عن مشابهات قيمة ذات بال : فهذه أشعار وليم دى پواتييه William of Poitiers كانت تصاغ أحياناً فى نفس الأوزان التى صيغت فيها أشعار ابن قزمان ، وأحياناً أخرى فى أوزان تختلف عنها اختلافاً بسيطاً ، مصدره الرغبة فى جعل تلك الأوزان ملائمة للغناء الفردى بعد أن كانت فى الأصل معدّةً لغناء الجوقة أو الجماعة

وفضلا عن هذا نرى فى تذبذب الشعر عند شعراء پروڤانس وخروجه عن القواعد المعروفة ما يدلنا على أن الأوزان المستعملة لم يكن لها تقاليد ثابتة أو لم تكن لوجودها عندهم علة ما . على حين كان الشعر الذى تتغنى به الجوقة فى الأندلس مقيداً بما تتطلبه الموسيقى والقافية من القيود حتى إننا لنستطيع التفرقة بين أثر هذا الشعر وبين أثر شعر پروڤانس ، وذلك فى أشعار الفنسو الحكيم وسائر الشعراء الأسپانيين المتأخرين[١]

---

(١) انظر Ribera فى نفس الكتاب المذكور آنفاً ج ١ من صفحة ٣٥ — ٩٢

وهنا مسألة أخيرة لا بد من بحثها : فإن أشعار ابن قزمان لم تكن قط تنعكس فيها العواطف السامية التي كانت في شعر البلاط الأندلسي ، ولا ذلك الحب الساذج الذي كانت تحتوي عليه الأغاني الشعبية . ثم بالرغم من أن بعض آثار وليم دي پواتييه لم تكن تعلو كثيراً عن نفس هذا المستوى الأخلاقي الوضيع ، فإن هناك تبايناً واسع المدى بين نغمة ذلك الشعر الشعبي الأندلسي و بين هذه المثلية غير الطبيعية التي كانت لشعر البلاط في پروفانس

غير أن ابن قزمان يمثل تدهوراً ذريعاً في المجتمع العربي الأسپاني . بل إنه من المرجح أيضاً — كما يستنبط ذلك مما يعثر عليه عرضاً من إشارات مؤلفي العرب إلى الروايات الشعبية للقصائد المشهورة — أن المثل العليا لشعر البلاط كانت تظهر ظهوراً أوضح ، وتتمثل تمثلاً أصدق في غيره من الآثار الأدبيـة التي كانت تنتجها قرائح الشعب لا سيا في القرن الحادي عشر حين كانت الثقافة الأندلسية في أوجها

إذن فمن هذا العرض الوجيز للقرائن ، و إزاء هذا الاتفاق الخاص الذي نراه كثير الوقوع بين شعر البلاط في الأندلس وبين شعر پروفانس ، يظهر جليا أننا لا نستطيع أن نتغاضى عن فكرة انتقال بعض العناصر من الشعر الأندلسي إلى شعر پروفانس

على أنه ما تزال ثم كثير من المسائل لما نصل فيها إلى نتيجة حاسمة . وهناك أيضاً مسائل أخرى قد تلقى ضوءاً على مشكلة التأثير العربى — ومثال ذلك الموسيقى التى كان يسند بها الشعر الأندلسى أو تلك التى كان يوقع عليها شعر بروفانس (١) . ولكن الذى يمكن قوله الآن هو أن الدعوى القائلة بأن الشعر العربى قد ساهم إلى حد ما فى نهضة الشعر الحديث فى أوروبا — هى دعوى ربما أمكن إثباتها ، وذلك على رغم أننا لا نستطيع أن نغلو فى القول فنذهب إلى ما يؤكده الأستاذ ماكيل Prof. Maekail

---

(١) انظر كتاب ريبرا Ribera, Historia de la mùsica arabe 1927 وكتاب فارمر H. G. Farmer وهو Historical Facts for the musical Influence 1930 . ويمكننا أن نشير فى هذا الهامش البسيط إلى أنه فى الاستطاعة أن ندرس الاصطلاحات الفنية فى الشعر البروفنسى مرة أخرى على هذا الأساس . فقد أبان فوريل Fauriel (ج ٣ صفحة ٣٢٦) — عن الأصل العربى لكلمة galaubia (غلب) كما أشار سنجير إلى الكلمات senhal ، midons ، guardador (أو رقيب بالعربية) كما أن هازلوك F. W. Hasluek ذهب إلى أن إطلاق كلمة stanza فى الشعر الرومانى كان على نسق كلمة بيت فى اللغة العربية وإطلاقها على سطر من شعر . وكذلك كلمة Tensio تقابل فى العربية كلمة (تنازع) لفظ ومعنى ... وقد بين ريبرا Disertaciones,) ete, ii. 133 — 49) أن عدداً من كلمات أخرى قد اشتق من العربية أو الفارسية ومن هذه الكلمات trobar التى يذهب إلى أنها مشتقة من كلمة طرب . ولو أن كلمة trobar خاصة بكلمة trouver . فان من الطريف أن نعرف أن كلمة وجد فى اللغة العربية قد تدل على الوجدان والهيام أو الشعور بآلام الحب أو الحزن .

من أنه « كما أن أوروبا مدينة بدياناتها لليهود فكذلك هي مدينة بقصصها للعرب »[(١)]

أما البقعة الثانية التي انتقلت منها التأثيرات العربية إلى أوروبا فهي : المملكة النورمندية في صقلية : وملكها الإمبراطور فردريك الثاني ، لم يكن نرمانديا ولكنه بقي مع ذلك يحافظ على مالها من تقاليد :

فأما أن الشعر العربي كان يمارس في بلاط الملوك النورمانديين فليس إلى الشك في ذلك من سبيل . إلا أن المدرسة الصقلية في الشعر لم تنشأ إلا في عصر فردريك (وذلك ما لم تكن المؤلفات السابقة لهذا العهد قد عفت آثارها) ، وأن الواقع أننا في بلاط هذا الإمبراطور ، كما في بلاط ألفنسو الحكيم أمير قشتالة — لا نجد ذكراً صريحاً للشعر العربي أو الشعراء من العرب ، ولو أننا نسمع كثيراً عن تراجم للكتب العربية ، كما نسمع كثيراً عن الفلسفة الإسلامية ، وكثيراً أيضاً عن جماعة التروبادور الوطنيين والمنتمين إلى إقليم پروڤانس . ولا ريب من ناحية أخرى أن

---

(١) في كتاب Lectures on Poetry (سنة ١٩١١) انظر صفحة ٩٧ وقارنها بما جاء في صفحة ١٢٥ حيث العبارة « فبهذه الثقافات المتقاربة التي استوطنت الهضبة السورية العربية — وهي الهضبة التي تضم فيما تضم كذلك فلسطين — ندين بأكبر قسط من تلك الحيوية التي جعلت أوروبا في القرون الوسطى تختلف من الناحيتين الفكرية والروحية عن الامبراطورية التي كانت تحت الحكم الروماني »

الراقصات والمغنيات العربيات وجدن فى حاشية فردريك

على أن الأستاذ أمارى Amari وهو مؤرخ محقق درس تاريخ صقلية فى العصور الوسطى — يسلّم بأننا لو عرفنا أكثر مما نعرف من الشعر الشعبى العربى فى صقلية — لكان من المحتمل أن نكتشف عن صلات وثيقة بينه وبين الشعر الإيطالى القديم الذى نشأ بعدئذ فى صقلية . ولكن أمارى على رغم كل هذا لا يذهب إلى أكثر من أن يزعم أن ممارسة الشعر باللغة العامية فى صقلية كان الباعث لها علم أهلها بأخبار شعراء العرب وما كانوا يلقونه من جانب الأمراء المسلمين من معاضدة وتأييد[١]

ولأمر ما كانت أوزان الشعر الشعبى القديم فى إيطاليا — (كما نراها فى أناشيد جاكوبونى دى تودى Jacopone di Todi — وكما نراها فى أغانى المرافع[٢] ، أو كما نراها أكثر إتقاناً فى الأغانى المسماة باسم Ballata — هى بعينها أوزان الشعر الشعبى القديم فى بلاد الأندلس[٣] . بل إن الثورة الوطنية العنيفة التى

M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia, (١) 1868—72, iii. 738, 889. See also G. Cesareo, (Le Origini della Poesia lirica e la Poesia Siciliana Sotto gli Suevi,) 1924, pp. 101, 107

(٢) المرافع جمع مرفع هو العيد الذى يسبق الصوم الكبير عند الكاثوليك (والعرب)

J. M. Millàs, (Influencia de la poesia انظر (٣) popular hispanomusulmana en la poesia Italiana,

قام بها بترارك Petrarch ضد العرب[١] — إن أثبتت شيئاً فهى تثبت على الأقل أن الشعر الشعبي العربى كان معروفاً فى إيطاليا إلى ذلك الوقت

ومهما يكن مقدار ما للشعر العربى من فضل فى إثارة العبقرية الشعرية فى الشعوب الرومانية الجنوبية ، فإن ما تدين به أوروبا فى العصور الوسطى للنثر العربى لا يكاد يكون موضعاً لجدل ، وذلك على رغم أن البحث فى تفاصيل هذا الدين لم نفرغ منه بعد ذلك بأن الإقبال على المؤلفات العربية من فلسفية وعلمية قد تبعه اهتمام بأنواع أخرى من الآداب العربية ، وخاصة ما كان منها موضوعه الحكايات ذات المغزى الأخلاقى ، أو ما كان موضوعه القصص والخرافات ، وهى التى يتألف منها الجزء الأكبر من الآداب العربية الراقية

ومهما يكن من شىء ، فقد سبق هـذا الإقبال ذيوعُ جملة عناصر من القصص العربى والشرقى نُقلت بطريق الشفاه إلى بقاع واسعة من أوروبا . وظل القوم هناك إلى زمن قريب ، ينظرون إلى الشرق ، كأنه مصدر تلك القصص الشعبية التى

Revista de Archivos, & C, 1920, 1021) . وإنه لما يجدر بالذكر أن Richard of San Germano الصقلى يدخل فى مؤلفه التاريخى قصائد وأشعاراً على سنة مؤرخى العرب

(١) Epist, Sen, XII, 2

ازدهرت فى أوروبا طوال القرن الثالث عشر ، وكان ازدهارها على أشكال مختلفة وبأسماء متنوعة (هى : contes ، fabliaux ، exemples) ولا ريب فى وجود أوجه شبه بينها وبين القصص الشرقية والهندية

ومهما تكن الأبحاث الشاملة التى قام بها الأستاذ بدييه Bédier ، قد أضعفت اليوم كثيراً من قوة البراهين المؤيدة لهذا الرأى [١] ، فإن الأدب الشعبى الأوروبى — لم يزل فى أقسام كبيرة منه يحوى على الأقل حوادث وأساطير من القصص الشرقى ، فلقد توصل بعضهم إلى معرفة أوجه شبه قريبة بين القصص العربية الخيالية الغرامية وبين قصة الملكة إيزولد ذات اليد البيضاء Isolde Blanchemain [٢] والقصة الألمانية التى عنوانها أغنية رولاند Rolandslied [٣] وقصص أخرى عرفت فى شمال أوروبا بل إن صاحب إحدى تراجم قصة (البحث عن جريل)

---

(١) J. Bédier, Les Fablaux, 5 th ed, 1925

(٢) إيزولد اسم لزوجة الملك مرقس Mark of Cornwall وهى التى أصيبت — تحت تأثير مسحوق تناولته — بعاطفة حب غير شريف نحو ابن أخت زوجها السير ترسترام Sir Tristram وترى ذلك واضحاً فى قصة من القصص المشهورة التى ذاعت فى إبان العصور الوسطى (المعرب)

(٣) رولاند اسم لأحد قواد الجيوش الشرلمانية امتاز بمهارته وشجاعته وقتله أهل غسقونيا فى قصة طويلة عرفها القدماء (المعرب)

Grail - Saga (١) قد ذكر كتاباً عربيًا كمرجع له . وما نعرفه من أن القصة الفرنسية الرومانية القديمة التي عنوانها (فلوار والزهرة البيضاء Floire et Blanche fleure تنم عن روح عربية ، هو فى اعتبارنا أعظم أهمية وأكبر دلالة بسبب القرابة بينها و بين القصة الشائقة الطريفة التي عنوانها القاسم ونيكوليت Aucassin et Nicolette — وهي التي تحمل بين ثناياها برهاناً قاطعاً على أنها من أصل عربي أسپانى . كما يتجلى ذلك فى اسم بطلها المحرف عن (القاسم) بالعربية ، وكما يتجلى ذلك أيضاً فى كثير من تناصيل ظروفها (٢) . وفضلاً عن ذلك فإن القصص الخرافية الغنائية Chante-fable نادرة الوجود فى الآداب الأوروبية فى حين أنها شائعة فى الآداب العربية الشعبية . وليس فى ذلك القول ما يسلب الجونجلير (٣) Jongleurs الفرنسيين فى

---

(١) جريل Grail هو كأس أو طبق قيل إنه مصنوع من الزمرد وزعموا أن السيد المسيح أكل فيه أو شرب منه فى العشاء الربانى الأخير ، وزعموا كذلك أن هذا الكأس نقل إلى انجلترا ولكنه اختفى ومن ثم نشأت حول السعى للعثور عليه قصص متعددة (المعرب)

(٢) انظر فى هذا الموضوع مقال S. Singer الذى عنوانه (Arabiche und europaische poesie im Mittelalter) فى مجلة Abh Preuss. Akad. Wissenchaften, 1918 وانظر كذلك Z. fur deut. philologie. lii (1927), 77—92 ولموضوع قصة القاسم انظر طبعة F. W. Bourdillon (Manchester, 1919) XIV-XV

(٣) الجونجليز هم طائفة من شعراء الطرق ظهروا فى إقليم پروفانس =

العصور الوسطى فخر إبداع هـذا الضرب الأوحد من أضرب الأدب الأوروبى

ثم من الآداب العربية ما كان موضوعه الرحلات وعجائب المخلوقات . وقد تركت هذه أثراً فى الأدب الأوروبى . وحدث ذلك فى عصر كانت فيه أوروبا لا تكاد تعرف السفر إلا بقصد الحج إلى الأراضى المقدسة . ولم يكن بدٌّ مع هذا النقل الشفوى الذى كان يصحب هذه الأسفار من ذيوع العناصر الخرافية العجيبة وانتقالها إلى جهات بعيدة نائية . وبهذه العناصر الخرافية كان يزين كل من ماركو بولو الإيطالى Marco polo[(١)] والسير جون

= وجنوب فرنسا إبان العصور الوسطى . وكانوا يغنون ويقصون وغالباً ما كانت هـذه القصص والأغانى من بنات أفكارهم . وقد امتاز الجوجلير عن أشباههم من التروبادور الفروسيين بلهوهم وعبثهم ومجونهم وحركاتهم الباعثة على الضحك . ولعل لفظ الجوجلير يقابل فى العامية لفظ (الأدباتى) فنحن نراه قريباً منه جدا فى معناه (المعرب)

(١) ماركو بولو رحالة مشهور ولد من أسرة عريقة فى البندقية عام ١٢٧١ وصحب فى حداثته أباه وعمه فى رحلتهما إلى بلاط خان العظيم إمبراطور الصين التترى الذى نال عنده بولو حظوة كبيرة واشتغل له فى سفارات عدة . عهد الإمبراطور إليه وإلى أبيه وعمه أن يكونوا فى حراسة أميرة كانت ذاهبة تزف إلى أمير فارسى — ولكن حدث أن ماتت الأميرة وبلغهم نبأ وفاتها وهم فى الطريق فوجدوا أنفسهم فى حل من الرجوع إلى الإمبراطور ، وانتهزوا هذه الفرصة للعودة إلى بلدهم البندقية محملين بالنفائس الكثيرة — ولكن أهل جنوه قبضوا عليهم وسجنوا ماركو بولو . وهناك قام هذا بوضع كتاب عن رحلاته ومخاطراته كان له الفضل فى توجيه أنظار القوم إلى الشرق وإعجابهم به (المعرب)

ماندفيل الإنجليزى Sir John Mandeville [١] مواد كتابته

على أن هذه العناصر لم يقف أثرها عند حدود البلاد اللاتينية الغربية . بل إنها وصلت كذلك إلى أيرلنده واسكنديناوه ، وربما كان ذلك عن الطريق التجارى الممتد بين بحر قزوين وبحر البلطيق . ثم عادت هذه العناصر نفسها إلى الظهور فى بعض قصص الرهبنة كقصة القديس برندان Brendan . والذين جلبوا هذه العناصر الخرافية هم التجار والجونجلير — جلبوها من الولايات الصليبية فى سوريا ومن الموانى فى الشرق الأدنى . ومن المرجح كل الترجيح أن بوكاشيو قد اشتق قصصه الشرقية — التى ضمنها قصص الديكاميرون Decamerone [٢] من تلك المصادر التى نقلت عن طريق المشافهة . ثم إن قصة شوسر Chaucer [٣]

---

(١) سير چون ماندفيل رحالة إنجليزى قضى أكثر من ثلاثين عاماً على حسابه الخاص فى الشرق وكتب بعد هذه المدة عن العجائب التى شاهدها كتاباً فيه وصف لأسفاره ورحلاته . ولقد نشره عام ١٣٥٦ ووصفه أحد أدباء الإنجليز بقوله : « إنه أول كتاب فى الآداب الرفيعة كتب فى تاريخ النثر الإنجليزى » (المعرب)

(٢) قصص الديكاميرون عبارة عن مجموعة مؤلفة من مائة قصة استمرت عشرة أيام تدور فى بيت ريفى إبان الطاعون تذى أصاب فلورنس . وتمتاز هذه المجموعة بما يظهر فيها من أخلاق إباحية كتبها بوكاشيو ونشرها عام ١٣٥٢ . ولفظ Decamerone مؤلف من deka بمعنى عشرة ، Kemera بمعنى يوم (المعرب)

(٣) شوسر أو (أبو الشعر الإنجليزى) كما يقول الإنجليز . يظهر أنه ولد بلندن حيث عاش معظم حياته . وكان فى حداثته فارساً صغيراً ==

المسماة : حكاية الفارس الغلام Squires' tale ليست غير واحدة من قصص ألف ليلة وليلة ، التي يحتمل أن تكون قد جاءت إلى أوروبا على أيدى التجار الإيطاليين من إقليم البحر الأسود . وآية ذلك أن قصة شوسر هذه تدور فى بلاط خان المغول على نهر الفلجا — أو كما يقول شوسر نفسه — فى السراى ببلاد التتار

At Sarray in the land of Tartarye

وما عدا إذاعة الأساطير العربية على أفواه الناس كتبت عدة تراجم لمجموعات من القصص العربية فى إبان القرن الرابع عشر لتتسلى بها طبقة حديثة من القراء كانوا يومئذ يؤثرون هذا القصص الشرقى على ما خلفته لهم القرون الوسطى من آثارها الأدبية المعروفة . ولم يكن إيثار هذه الطبقة الحديثة للآداب العربية على غيرها من آداب القرون الوسطى راجعاً إلى ما امتازت به تلك الآداب العربيــة من تنوع فى الموضوعات ، أو تميق فى العرض الأدبى فحسب ، وإنما كان ذلك فوق كل شيء راجعاً

═ Page فى القصر الملكى حيث كسب عطف الملك إدوارد الثالث وابنه الذى سجنه ثم أطلق سراحه ، ثم شغل مناصب السفارة وخاصة فى إيطاليا ، وفيها اشتغل بالسياسة والأدب ، فظهر شاعراً فى سنة ١٣٦٩ ثم أخذت قوته الشعرية فى التقدم . وكان خير ما أنتجته قريحة شوسر هو (قصص كانتربرى) فقد اشتغل فيها من عام ١٣٧٣ إلى عام ١٤٠٠ . وكثيراً ما يقرن الأدباء شوسر ومكانته فى الأدب الإنجليزى بالشاعر القديم دانتى فى الأدب الإيطالى (المعرب)

إلى أن تلك القصص العربية كانت أخصب خيالا وأنبل غرضاً .
وهنا استطاعت العصور الإسلامية الوسطى ، والعصور المسيحية
الوسطى أن تتقابل فى ميدان واحد وأن تتماثل فى الذوق الأدبى
والأساليب الأدبية

وكان الشعب يومئذ يقص القصص لمجرد أنه يحبها ولم يكن
يقصد منها إلى غرض أخلاقى بوجه عام . إلا أن القصة كفن
من فنون الأدب كان يُضرب حولها إطار أخلاقى ، فكان يرمى
فيها الكاتب عامة إلى شرح آداب السلطان ، أو إلى بيان
الواجب على الإنسان فى أن يحيا حياة طيبة ، ثم إلى شرح الطرق
المؤدية إلى الفضائل ونحو ذلك

وكان من تلك الآداب العربية كثير من القصص أخذ
بعضها من تراث الخرافات الهندية ، وأخذ بعضها من مصادر
شرقية أخرى — (لا شك أنها كانت تشتمل على كثير من
القصص اليونانية الأصل) — كما أخذ بعضها أيضاً من عدة
قصص وأساطير فى التاريخ الشرقى . ولم تكن هناك بطبيعة الحال
فكرة الملكية الأدبية حين لم يكن المؤلف ولا القارئ فى المسيحية
أو الإسلام يقيم وزناً للابتكار فى المادة أو للقدرة على اختراع
الشخصيات والحالات النفسية المختلفة . بل إن فن القصة ذات
المغزى الأخلاقى — بصرف النظر هنا عن الأسلوب الأدبى

لمؤلفها — كان يقوم على فطنة المؤلف فى اختياره ما يتخيره من المواد المعروفة لدى الناس ، وفى قدرته على مزج هذه المواد المألوفة عندهم بحيث تظهر كأنها فى ثوب جديد . وبذا أمكن للأسطورة العربيــة أن تلعب دوراً هاما فى الآداب الأوروبية فى إبان القرون الوسطى والقرون التى تلتها ، متنقلة من مكان إلى مكان وموحية أو ممتزجة بكثير من مبتكرات هذه العصور

ومن تلك المؤلفات العديدة التى من هذا النوع ، والتى نقلها إلى العربية اليهود بنوع خاص ، يمكننا أن نتخير ثلاثة فقط كأمثلة صادقة لغيرها من المؤلفات :

فهذا الكتاب العربى المسمى بالسندباد ، (وليس السندباد البحرى) — وقد اشتق من أصل سنسكريتى وفقد كما فقد هذا الأصل السنسكريتى — كان أصلاً لعدة روايات فى العصــور الوسطى ؛ من بينها رواية سوريانية باسم سندبان sindbàn هى التى منها اشتقت فى إبان تلك العصــور الرواية الإغريقية المسماة سينتباس syntipas ، ثم هى التى كانت أصلا للرواية العبرية سندابار sindàbar ، كما كانت أصلا كذلك لعدة روايات فارسية ترجم بعضها إلى العربية والتركية، ثم قدر لهذه التراجم الأخيرة أن تصل إلى أوروبا فى خلال القرن الثامن عشر . ويحتمل أن تكون الترجمة العبرية المسماة سندابار أصلاً لكتاب أسبانى يرجع

تاريخه إلى القرن الثالث عشر واسمه كتاب الحكماء Libro de los Engannos ، كما يحتمل أيضاً أن تكون هذه الترجمة أصلاً من جهة أخرى لكتاب لاتيني فى القرن الرابع عشر واسمه (كتاب الحكماء السبعة) Historia Septem Sapientium ؛ وهذا الأخير مصدر لكثير من الأشعار القصصية الخيالية ، من بينها القطوعة الإنجليزية التى عنوانها : (حكماء روما السبعة) Seven Sages of Rome

وأما ثانى تلك الأمثلة التى وقع عليها الاختيار فعبارة عن مجموعة من الأمثال نسبت إلى الأقدمين من الحكماء ، جمعها بعصر فى القرن الحادى عشر مبشر بن فاتك . وترجمت هذه المجموعة إلى الأسبانية بعنوان قطع الذهب Bocados de oro . أما التراجم الأوروبية الأخرى فنقلت عن ترجمة لاتينية باسم كتاب الفلاسفة الأخلاقيين Liber philosophorum moralium ، وهى التى منها نقل الكاتب الفرنسى جيوم دى تنيونفيل Guillaume de Tignonville كتابه المسمى حكم الفلاسفة Les ditz moraux des philsophes وهو الكتاب أو الرواية التى ترجمها إلى الإنجليزية اللورد ريفرز Earl Rivers باسم أمثال الفلاسفة وحكمهم The Dictes and Sayings of the philosophers ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الكتاب

كان أول مطبوع انجليزى طبعه كاكستون Caxton

وفى الأدب الأسپانى — لا سيما فى الأزمنة الأولى — كان أثر هذه المؤلفات وأمثالها أكثر ظهوراً منها فى الآداب الأخرى . مثال ذلك أن كاتباً أسپانيا من الأمراء اسمه دون چون مانيويل Don John Manuel كانت له دراية باللغة العربية قد استوحى من هــذه المؤلفات كتابه المسمى القصص لوكانور El Conde Lucanor ، و بلغ من تأثره بها أن جاءت مقدمة كتابه هذا على نمط المقدمات التى تصدر بها الـكتب العربية [1]

حقا إن من النثر الأسپانى القديم جزءا غير كبير لم يكن مأخوذا عن مادة نقلت عن العربية . ومع ذلك فقد لوحظ غالباً أن الأساليب الأدبية العربية لم تكن تنتشر مباشرة من أسپانيا . فلقد كانت أوروبا فى العصور الوسطى تقوم فى هذا الميدان كغيره من شتى الميادين الأخرى على أكتاف إيطاليا وجنوب فرنسا . وأما العناصر العربية التى دخلت فى الأدب الأسپانى فإنها لم تنتقل إلى فرنسا و إنجلترا إلا فى عصور متأخرة جدا . . .

وثم حالة أخرى نرى فيها أسپانيا منعزلة عزلة نسبية ، وتظهر

---

(١) ومع ذلك لا نستطيع أن نثبت أن دون چون كان نقله مباشرة عن أصول عربية ، قارن G. Moldenhauer, Die von Barlaam und Josaphat, 1929. 90—4

هذه الحالة عند استعراضنا لثالث الأمثلة التى وقع عليها اختيارنا
وهو مجموعة ثالثة أشهر من سابقتيها تألفت من قصص خرافية
حيوانية ترجع إلى أصل سنسكريتى ، وترجمت إلى اللغة العربية
فى القرن الثامن الميلادى بعنوان (كليلة ودمنة) . ثم ترجمت
هذه المجموعة مرة ثانية إلى اللغة الأسپانية وقدمت إلى ألفنسو
الحكيم Alfonso the Wise (١٢٥٢ — ١٢٨٤) . ولكن
لم تعرفها بقية أوروبا إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها مرشد
الحياة الإنسانية Directorium humanae vitae نقلها فى القرن
الثامن نفسه يهودى اعتنق المسيحية واسمه چون أوف كاپوا
John of Capua . ومن هذه الترجمة الأخيرة استمدت آثار
أدبية لاتينية أخرى مثل كتاب أعمال الرومان Gesta Roman-
orum الذى لم ينقل إلى اللغة الشعبية حتى (عام ١٥٥٢) حين
قام بذلك دونى Doni لأول مرة

وإن ما كانت تلاقيه هذه الأساطير الشرقية من نجاح
دائم ليدل على أنه كانت لا تزال لآداب الشرق إلى ذلك الوقت
قوتها الأخاذة ، وذلك حتى فى ثوران هذا الفيض الزاخر الذى
صحب حركة الأحياء القديمة

ثم إن الترجمة التى نشرها توماس نورث Thomas North
عام ١٥٧٠ بعنوان الفلسفة الأخلاقية لدونى Moral philosphy of

Doni لم تكن غير أولى التراجم الإنجليزية المتعددة لهذه الأساطير الخرافية الحيوانية التى نحن بصددها . ولقد لبثت هذه التراجم اللاتينية والشعبية خلال عشرات من السنين ينتفع بها كتاب القصص ، بل مؤلفو الدراما أيضاً (مثال ذلك أن ماسنجر Massinger استفاد منها فى الفصل الثالث من رواية الحارس : The guardian)

ولم تلبث هذه الأساطير نفسها أن بعثت عقب ذلك مباشرة باسم خرافات بلپاى Fables of Pilpay فى الترجمة الفرنسية التى نقلت عام ١٦٤٤ عن آخر ترجمة فارسية اسمها : أنوار سهيلى The Lights of Canopus . وكان لذلك البعث أهميته الخاصة فى أنه كان أول اتصال لأوربا الغربية بالأدب الفارسى ؛ ولأنه كان واحد المصادر التى استقى منها لافونتين قصصه المشهورة

وهناك ضرب آخر من الآداب العربية يحتمل أن يكون قد أثر فى آداب العصور الوسطى ، وهو المقامات التى هى أكثر ضروب النثر العربى أناقة وتهذيباً . والغريب أنه ولو أن التقاليد الأدبية العربية كانت تتطلب من هذه المقامات أن تكون نثراً مسجوعاً منمقاً بألفاظ فيها أقصى ما يستطاع من غرابة لغوية ، فإن الموضوع الذى تدور عليه هذه المقامات كان بسيطاً كل البساطة

وتتألف هذه المقامات من حكايات متفرقة لا ارتباط بينها ، بطلها فارس مشعوذ خفيف الحركة ، يمتاز بما لديه من حيل وألاعيب ليست دائماً مثالا للشرف والأمانة ، وهو دائماً يعتمد عليها فى كسب قوته ؛ إلا أنه مع هذا قد وُهب لباقة أدبية طريفة كثيراً ما يعبر بها عن العواطف الخلقية السامية . وثمة أوجه شبه خاصة بين الروايات الپيكارسكية [١] فى الأدب الأسپانى وبين المقامات فى الأدب العربى

وإلى هذا نستطيع القول بأن المقامة فى العربية قد وجدت من يقلدها من اليهود الأسپانيين . وهذه قصة الفارس ثيفار El Cavallero Cifar — فضلا عن أن بينها وبين الآداب الشرقية بعض مشابهات — فإنها تتضمن حادثة من حوادث المجموعة الشرقية البحتة التى اقترن اسمها فى الرواية العربية باسم جحا [٢] — ونجد ذلك واضحاً على الأقل فى إحدى مغامرات ريبالدو Ribaldo ، الذى يمكن أن يعتبر أول (پيكارون) فى الأدب الأسپانى

(١) الروايات الپيكارسكية عبارة عن قصص أسپانية كانت تدور حول حياة المشردين والصعاليك ، وكان الأقبال عليها عظيما فى القرن السابع عشر . وبطل هذه القصص أو الپيكارون Picaroon لابد أن يكون واحداً من هؤلاء المشردين الذين كانوا يرتزقون من ألاعيبهم وحيلهم وشعوذتهم (المعرب)

(٢) Revue Hispanique, X (1903), 91

ويحتمل كذلك أن تكون هناك مشابهات بين وقائع المقامات وبين الأساطير الإيطالية القديمة ، التى هى من نوع القصص الواقعية أو القصص البيكارسكية . إلا أن هذا الموضوع كله لم يبحث بعد

وهكذا نجد أن تشرب العصور الوسطى بموضوعات الأدب العربى كان فى الحقيقة يؤلف مظهراً من مظاهر حركة فكرية عامة شملت تلك العصور . فلقد كانت النظم الدينية الضيقة التى اتصفت بها العصور الوسطى لا تتسع للحضارة اللاتينية ، وبات الناس يتشوقون إلى معرفة مسائل كانت إلى هذا الحين تمليها عليهم السلطات العليا فيقبلونها فى غير مشقة . ولما لم يجدوا مقنعاً فيما لديهم من الآداب اللاتينية على ضيقها وجدبها وافتقارها إلى قوة الإبداع ، كان لا بد لهم من أن يولوا وجوههم شطر جهة أخرى لعلهم أن يظفروا بما كانوا يرغبون فيه . ولقد كانوا إلى ذلك الحين يعترفون على مضض بتفوق العالم الإسلامى فى الناحية الحربية فحسب ، ولكنهم لم يلبثوا يومئذ أن لاحظوا فى شىء من الخجل أنه يبزهم فى الحياة العقلية أيضاً

وتلا هذه الفكرة التى اقتنعوا بصحتها أن عم فيض العلوم العربية ، وصحب هذا الفيض مجموعات أدبية نثرية كان لها حظ يسير أو خطير من التغلغل فى جميع الآداب الأوروبية الناهضة .

فتمهد بذلك طريق الانقلاب الفكرى الذى تمثل فى عصر النهضة . . .

وربما كان خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب القرون الوسطى أنها أثرت بثقافتها العربية وفكرها العربى فى كلا شعر القرون الوسطى ونثرها ، سواء أظهرت فى هذا الشعر أو النثر مواد أخذت عن مصادر عربية أم لم تظهر . ومع أن موضوع هذا الأثر يخرج فى الحقيقة عن دائرة هذا الفصل ، فليس بد من بعض الإشارة إلى أن هناك عناصر من علم الكون الإسلامى ، وأن هناك أساطير تدور حول قصة الإسراء (قد يرجع بعضها إلى الأساطير الفارسية القديمة) ، وأن هذه وتلك فيما يزعم العلماء فى العصر الحاضر قد دخلتا فى الكوميديا الإلهية[1] Diviana Comedia . وكان دخول هذه العناصر إما بطريق مباشر وإما بطريق الأساطير الأوروبية التى سبق عهدها عهد الكوميديا الإلهية ، كأسطورة توندال Tundal ، وكأسطورة رحلة القديس بطريق إلى شاطئ الأعراف St. Patrick's Purgatory ؛ فدل ذلك على أن الأفكار الفلسفية العربية ،

---

(١) الكوميديا الإلهية عظمى قصائد دانتى وهى أجزاء ثلاثة : (النار) ، و (شاطئ الأعراف) ، و (الجنة) . وكلها تمثل لنا المسيحية التى كانت تعتنقها العصور الوسطى . (المعرب)

والتصورات الصوفية الإسلامية ، بما فيها من وله وهيام — لم تكن منعكسة فى آثار دانتى وحده ، بل كانت منعكسة[١] كذلك فى الأفكار الهامة لغيره من شعراء المدرسة المعروفة باسم Dolce Stil Nuovo [٢]

ومهما يكن من الأمر ، فإن الاهتمام بالأبحاث العربية فى إيطاليا فى عهد دانتى يجعل هذا الرأى الذى نحن بصدده محتملا كل الاحتمال ، ولو أنه لا يزال حتى الآن عرضة للشك ، اللهم إلا فى بعض تفاصيل . ومع هذا وذاك فموضوع تأثر دانتى بالآداب الإسلامية لم يزل فكرة جذابة تأسر الكثيرين[٣] . فعبقرية دانتى تسمو فى أعيننا سموًّا كبيراً لو استطعنا أن نبرهن على أنه أخذ تراث المسيحية العظيم وتراث الصوفية القديمة وزاد عليهما أخصب النواحى وألطفها روحانية فى الدين الإسلامى ، ثم صهر هذه العناصر كلها بحيث خلق منها مجموعة واحدة قيمة

---

(١) فى هذه النقطة الأخيرة انظر : H. J. Chaytor, the Troupadours (1912), 106

(٢) معناها بالإيطالية : (الأسلوب الحلو الجديد) ، وهو مقابل للأسلوب اللاتينى القديم . ومن تلاميذ هذه المدرسة دانتى وبترارك وغيرهما من شعراء هم أقل من هذين شهرة (المعرب)

(٣) حاول الكثيرون أن يوجدوا صلة بين كتاب دانتى ورسائل أبى العلاء — ولكن المؤلف لا يقرهم على وجود هذه الصلة — وقد طلب إلى أن أعلن ذلك نيابة عنه (المعرب)

وقبل أن نترك العصور الوسطى لا بد أن نعود لحظة إلى أسپانيا ، وننظر مرة أخرى إلى نقطة أشرنا إليها من قبل ، وهى نقطة التأثير الذى استمر للثقافة العربية ، والآثار الأدبية العربية التى تناقلتها الألسن فى بلاد الأندلس بعد أن استرجع المسيحيون معظم الأراضى الأسپانية من العرب . و برغم أننا لا نكاد نستطيع أن نصدر حكما نهائيا أو أن نأخذ برأى حاسم فى موضوع هذا التأثير ، فنحن نستطيع أن ندل عليه فى الأدب الأسپانى ، كما نستطيع أن ندل عليه أيضاً فى الآداب الأوروبية التى تأثرت بهذا الأدب الأسپانى . وقل من يستطيع أن ينكر أن شيئاً مما تمتاز به آداب الجنوب من انبساط وحياة وخصب خيال يرجع إلى تأثر تلك الآداب كلها بالبيئة العربية الثقافية بالأندلس فى خلال القرون الأولى ، كما يرجع أيضاً إلى ماخلفته تلك الثقافة العربية من آثار فى أهل الأندلس

حقا أن الأندلسيين فى الفترة التى بين فتح أشبيلية وسقوط غرناطة كانوا فى اللغة والتقاليد والأسلوب الأدبى يتأثرون شركاءهم فى الدين من أهل قشتالة . ولكن ما أن اضمحل نفوذ المسلمين فى أسپانيا ، وسقطت دولتهم ، وما أن زالت أهم أسباب العداوة بينهم و بين المسيحيين ، وتوطدت علائق الصداقة والود بينهما ، حتى حدث انقلاب أدبى عظيم . وكان أهل الأندلس

يومئذ قد أعوزهم شيء ما في الثقافة القشتالية الخشنة العبوس ، وكان هذا الشيء ما ينفك يمس وتراً حساساً في قلوبهم ، فرجعوا مرة أخرى إلى الماضي الإسلامي ، لعلهم أن يظفروا ثانية بهذا الشيء

وربما نلمح تأثير هذه الروح الأندلسية في قصة عنوانها : (أمادس دي جولا Amadis de Gaula)[1] ، أو على الأصح فيما نلاحظه على هذه القصة من صقل وتهذيب ، يميزانها عن غيرها من القصص الخيالية ، بل إن هذا التأثير نفسه يظهر ظهوراً واضحاً في قصص الاعراب (أو الموريسكو Morisco) ، ويبلغ أشده بنوع خاص في قصة عنوانها Historia del Apencerrage أو تاريخ ابن السراج ، يرجع تاريخها إلى ما قبل عام ١٥٥٠ ، وفي قصة مكملة لها ألفها جينس بيريز دي هيتا Ginés Pérez de Hita باسم (الحروب الأهلية Guerras Civiles)

وليس يهمنا هنا أن تكون هذه القصص قد اعتمدت على

(١) أمادس دي جول ، علم على قصص نثرية مشهورة كتب بعضها باللغة الأسبانية وبعضها الآخر بالفرنسية ؛ كتبها قصاص مختلفون في القرن الخامس عشر . وكان سرفانتيس ينظر إلى القصص الأربع الأولى منها كأنها أبدع ما كتب ، وبطل هذه القصة هو (أمادس) ويعرف باسم فارس ليون ، ويعتبر المثل الأعلى للعاشق المخلص المتشدد في عفافه ، كما يعتبر مثلا أعلى للفارس الجوال الذي يعد (دون كيخوته) صورة مضحكة (كاريكاتورية) منه (المعرب)

أصول عربية أم لم تعتمد ، ولكن يهمنا أن هذه القصص تؤلف مجموعة من الثقافة الإسلامية والأسبانية كانت بدء انقلاب هام فى تاريخ الأدب الأوروبى الحديث . فيومئذ كان ميلاد القصة الحديثة Novel : — وهذا سرفانتيس[١] Cervantes نفسه كان مديناً للثقافة الأندلسية . وقصته Don Quixoto دون كيخوته كما صرح بذلك بريسكوت Prescott أندلسية بحتة فيما ظهر فيها من لباقة وفطنة . على أن تأثر سرفانتيس هذا لم يكن بطبيعة الحال عن طريق المؤرخ سيدى حامد بن أنقالى قصة Cid Hamete Benengali[٢] . وقد تأثر بالثقافة الأندلسية عدا

---

(١) سرفانتيس هو مؤلف قصة (دون كيخوته) . كان مشهوراً فى عالم الحرب قبل أن يصبح مشهوراً فى عالم الأدب . قبض عليه القراصنة مرة وبقى فى أسرهم خمس سنوات ثم افتدته أسرته . وما أن بدأ حياته فى الأدب حتى طلع فى سمائه أديبا روائيا قبل أن يشتهر بأنه أديب قصصى . وقد كتب ما لا يقل عن ثلاثين رواية ترجمت أولاها عام ١٦٠٥ وترجمت الثانية عام ١٦١٥ وذلك إلى عامة اللغات الأوربية . ولكن الحظ الذى صادفه هو كان غير الحظ الذى صادفته كتبه ، فلقد أصابت هنا الأديب محنة الأدب فمات فقيراً ، وكانت موته قبيل وفاة معاصره الشاعر الكبير وليم شكسبير . وقصته (دون كيشوته) أو دون كيخوته السابقة الذكر — برغم أنه كتبها بغير عناية فائقة — تعتبر من خير ما خلفه الدهر من الأدب . والقراء الأنجليز يجدون من اللذة فى قراءتها اليوم ما كان يجده المعاصرون لسرفانتيس فى قراءتها إذ ذاك (المعرب)

(٢) سيدى حامد بن أنقالى هو اسم اخترعه سرفانتيس اختراعا ، وتظاهر أن قصته دون كيخوته من تأليفه (المعرب)

سرڤانتيس عدد من رجال الأدب الأسپانى لا يكادون يقلون عنه فى الأهمية

* * *

وكان منذ نتائج النهضة أو عصر إحياء العلوم القديمة أن قل الاهتمام بالشرق ؛ وما لبث عصر النهضة أن أصبح سدًّا منيعاً أوقف تيار التأثير الشرقى . ولكن النظام الكلاسيكى لم يستطع أن يدوم . وكان من الروح الرومانتيكية فى أوروبا — أو تلك الروح التى ظهرت فى القصص البريتانية [١] وفى الدراما الإنجليزية والخرافات الشعبية (الفلكلور) التيوتونية — أن بحثت لها عن مخرج حين اشتد بها الضغط وضاق عليها الخناق . ورأينا كل ما أنتجته هذه الروح الرومانتيكية من قصص الرعاة الخيالية ومن القصص البيكارسكية تضمحل واحدة بعد أخرى . ثم حدث أن قوى التيار الرومانتيكى بما كان يكتبه پيرولت [٢]

---

(١) بريتانيا Breton هو الاسم الذى يطلق على مقاطعة فى الشمال الغربى من فرنسا يذكر التاريخ أن سكانها كانوا من نفس الجنس الذى ينتمى إليه سكان انجلترا القدماء (المعرب)

(٢) يذكر معجم Larousse Universale فيما يذكر عن شارل پيرولت Ch. Perrault أنه شاعر وأديب ، ولد ومات فى باريس (١٦٢٨ — ١٧٠٣) — وأنه كاتب عبقرى من مؤلفاته : Conts ، Le chat botté ، Chaperon rouge ، de ma mère Peau d'ane وكلها آثار أدبية خالدة . وكان پيرولت نصير الآداب =

Perrault من القصص الشعبية . ولكن هذه القصص الشعبية لم تستطع أن تقاوم التيار الكلاسيكى القديم

وفى عام ١٧٠٤ ظهرت ترجمة جالاند Galland لقصص ألف ليلة وليلة . وقد أظهرت الأبحاث الحديثة أن هـذه الترجمة لم تكن حادثاً غير متصل بما قبله أو بعده . بل كانت نهاية حركة كبيرة نحو تصوير الشرق فى صور خيالية كانت تستمد من القصص الموريسكية (١) . كما كانت تغذيها الرحلات الأولى إلى الشرق ، والحركات التى قصد بها استعماره ، وأوصاف الحياة الهندية والفارسية التى ظهرت فى كتابات تافرنيير Tavernier (٢)

= الحديثة وهو الذى أشعلت أشعاره نار الخلاف بين القدماء والمحدثين ، وكان هو بطبيعة الحال يريد أن تكون الغلبة دائماً للآداب الحديثة على القديمة انظر شـعره : Le siécle de Louis le grand ، وشعره : Parralléles des anciene et des modernes
(المعرب)

(١) القصص الموريسكية هى قصص أسـبانية وفرنسية خيالية كتبت على مثال تاريخ ابن السراج وغيره (المعرب)

(٢) تافرنيير رحالة فرنسى مشهور ولد بباريس وأشرب قلبه حب السفر منذ الصغر وبدأ رحلاته وهو فى سن الخامسة عشرة : وبين سنتى ١٦٣٠ و ١٦٣٩ استطاع فى رحلات ست أن يطوف أكثر بلاد آسيا وعاد منها بشىء كثير من العجائب والمعلومات عن تجارة هذه الممالك ، وضمن كل هذه المعلومات كتابه الكبير (رحلات ست) الذى يعتبر آية فى (أدب الأسفار) (المعرب)

وشاردان Chardin [١] وبرنيير Bernier [٢] وغيرهم . وشيء آخر من الأشياء التي كانت تغذي تلك الصور الخيالية أيضاً هو الفكرة التي أخذها الغربيون عن الشرق وعظمته وأبهته . ومصدر هذه الفكرة إذ ذاك ما كان يفد إلى باريس من سفارات شرقية متعددة ، كانت بفخامتها وروعتها تفتن الپاريسيين وتبهر أعينهم من حين إلى حين [٣] . وكل هذه المظاهر كانت سطحية من دون شك إلا أنها قد استطاعت أن تؤلف في خلال هذه السنوات تلك الصورة الرومانتيكية عن الشرق . وهي صورة غريبة تمتاز بألوانها الحارة [٤] . وما يزال كتاب القصص

---

(١) شاردان رحالة فرنسي ولد بباريس وهو صاحب كتاب (رحلات إلى الهند وفارس) (١٦٤٣ — ١٧١٣) (المعرب)

(٢) بيرنيير طبيب ورحالة فرنسي اشتغل بالطب اثنى عشر عاما مع (أورانجزيب) كبير المغول ونشر كتابه (رحلات) صادف هوى في نفوس القراء وعظم رواجه بينهم . (١٦٢٥ — ١٦٨٨)
(المعرب)

(٣) انظر كتاب (الشرق والأدب الفرنسي) لمؤلفه پيير مارتينو Pieerre Martino L,Orient dans la litterature francais au XVII e et au XVIII e siécle, 1906 وانظر أيضا كتاب (القصة الشرقية في انجلترا) لصاحبه كونانت M. p. Conant The Orintal Tale in England, New York 1908 وللقصص الموريسكية انظر كتاب (القصة الموريسكية في فرنسا) لصاحبه شاپلن M. A. Chaplyn, (Le Roman mouresqu en France 1908)

(٤) ترجمنا كلمة Warm-Coloured بالألوان الحارة وقد آثرنا =

يستغلون هـــذه الصورة إلى يومنا هذا

وقد كان نجاح القصص الشرقية الخالصة — وهى هنا قصص ألف ليلة وليلة — نجاحاً سريعاً ومباشراً وباهراً : فقد ألهبت هذه القصص خيال القراء ، وكان الناشرون يتنافسون إذ ذاك فى نشر الـكتب التى تسد حاجة هذا الذوق الجديد . وبعد (ألف ليلة وليلة) أتت قصص فارسية تعرف باسم (ألف يوم ويوم) وتلا هذين كتاب السندباد القديم الذى عاد إلى الظهور على أنه قصص تركية

ولما نضب معين المواد الشرقية الخالصة نشط الكتاب المجتهدون فى التأليف لسد هذا النقص . فشغل جوليت Geullette جيلاً كاملاً بتآليف شخصية ادعى أنها تراجم لقصص شرقية كما ابتدعت عبقرية مونتيسكيو Montesquieu شكلا جديداً من النقد الاجتماعى فى كتابه الرسائل الفارســية Lettres persanes (١)

= الترجمة الحرفية لهذه الـكلمة ، ولا بأس عندنا من أن نضيف إلى لغتنا مثل هـــذا التعبير ، وأن نقصد منه مايقصده الـكتاب الغربيون . وهذه الـكلمة على كل حال تحمل إلى الذهن جميع الأوصاف التى يضيفها الأوربيون إلى الشرق والتى تتألف من مجموعها عندهم صورة لهذا الشرق تمتاز بما فيها (من غرابة وخيال وتنوع وفخامة وعظمة ومغامرات ومفاجآت وحرارة وعاطفة .... الخ) (المعرب)

(١) وهو مجموعة رسائل تهكمية نشرها مونتيسكيو عام ١٧٢١ =

ولم يكن هذا الافتتان بالأدب الشرقى فى انجلترا بأقل منه فى فرنسا . فقد ترجمت قصص ألف ليلة وليلة والقصص الفارسية والقصص التركية على أثر ظهورها ، ونفدت طبعة بعد طبعة . وتعلم كثير من المقلدين كيف يحتذون مثال جوليت Geullette (ليستطيعوا تأليف قصة فارسية بأجرة لا تزيد على اثنى عشر قرشاً ونصف قرش)[١] . على أن الشرق الذى كانت تصفه الآداب الأوروبية فى القرن الثامن عشر كان شرقاً غريباً صاغه الخيال الرومانتيكى وفقاً للأفكار الأوروبية الرومانتيكية ، وملأه بشخصيات غريبة مضحكة ظهرت فى لباس الخلفاء والقضاة والجان والعفاريت .

وكان طبيعيا ألا يطول مثل هذا العبث . فقد أمست تلك القصص التى كان مؤلفوها يقلدون بها القصص الشرقية ولا قوة لها ، وذلك بتأثير النقد اللاذع الذى صوبه إليها كل من هاملتون Hamilton ، و پوپ Pope ، وجولد سمث Goldsmith . ولم

= باسم مستعار . وكانت عبارة عن مراسلة خيالية بين شخصين خياليين من الفرس وهما ريكا Rica وأوزبك Usbec كانا قد رحلا إلى أوروبا ووصلا إلى باريس . وكان كل منهما يراسل صديقاً لهما فى بلاد الفرس ، ويصف له فى رسائله وصفاً صريحاً سياسة الفرنسيين وعقيدتهم الدينية وعاداتهم الاجتماعية وما إلى ذلك (المعرب)

(١) هذه العبارة معنى لبيت من الشعر قاله الشاعر الإنجليزى پوپ (المعرب)

يكن ذلك إلا بعد أن تركت هـذه القصص أثرها فى الأدب . وباندماج تلك القصص بأسـلوب العهد القديم الذى بينه وبين الأسلوب العربى قرابة ما ، ظهرت فى إنجلترا قصة الرأس سيلاس Rasselas[1] ، وقصة رؤيا ميرزا The Vision of Mirza . وقد كانت هذه القصة الأخيرة أول شرارة أشعلت خيال روبرت بيرنز[2] Robert Burns . ولما عادت هذه القصص بطريق المصادفة العجيبة فى فرنسا ، إلى الصورة الشرقيـة الحقيقية للأسطورة ، أمدت ڤولتير وغيره من المصلحين بإطار وضعوا فيه كتاباتهم السـياسية والاجتماعية الساخرة . وفى كلتا فرنسا وإنجلترا كان من أثر هذه الأساطير ظهور كتاب ممتاز اختلطت فيه القصص القوطية بالموضوعات الشرقية والخيال الشرقى ، فأثر هذا الاختلاط تأثيراً كبيراً فى شكل هذا الكتاب الخيالى الذى

---

(١) قصة الرأس سيلاس أشبه شىء برواية كتبت عام ١٧٥٩ كتبها جونسون ليسد بها نفقات المأتم الذى أقامه لأمه ، وموضوع هـذه القصة حول أمير خيالى من أمراء الحبشة . قصد بها الكاتب إلى التهكم بالحياة الإنسانية تهكماً تحس فيه نغمة الأسى والحزن (المعرب)

(٢) روبرت بيرنز شاعر اسكتلندى ولد عام ١٧٥٩ ورحل إلى جمايكا حيث نشر بعض أشعاره وكسب لنفسه من وراء ذلك بعض المال ، ثم أراد أن يعود به إلى وطنه ، ولكن أصدقاءه والمعجبين به ألحوا عليه فى البقاء . ثم طبعت أشعاره فى أدنبره بعد أن دعى إليها . وكان موته بها عام ١٧٩٦ (المعرب)

ظهر فى نصف القرن التالى لهذا التاريخ . وهذا الكتاب هو كتاب (الواثق) Vathek[1] لمؤلفه بكفورد Beckford . وأكثر أهمية من ذلك أن تلك القصص الشرقية كان لها تأثير غير مباشر لأنها أخذت بنصيب فى إعداد الذوق العام للانقلاب الذى حدثت على أثره حركة العدول عن الآداب اليونانية واللاتينية ، والتى عرفت باسم الحركة الرومانتيكية

غير أننا لم نزل بحاجة إلى شىء آخر يوضح لنا السبب فى نجاح (ألف ليلة وليلة) . فقد يرجع هذا النجاح إلى العسر الذى كانت تمر به الآداب الفرنسية والإنجليزية ، وهو العسر الذى كان من نتيجة الزيادة الهائلة فى عدد القراء ، وما كان يتطلبه هؤلاء من ضروب أدبية هى أدنى إلى نفوس الشعب . ذلك بأن الآداب اللاتينية واليونانية فى إنجلترا لم يمنحها الشعب حبهم يوماً ما . وقصص القرن السابع عشر بما يبدو عليها من الثقل وقلة الحوادث والبعد عن الجذب أو التأثير — لم تكن لتكتسب للشعب . وكان هذا القرن عصر تجربة ، وجدنا فيه الكتاب من أمثال ديفو Defoe ، وستيل Steele ، وأديسون Addison

---

(١) (الواثق) مولى شرق وخليع موصوف بجميع صنوف الجرائم وبطل القصة كتبت بهذا الاسم كتبها بكفورد فى الثانية والعشرين من عمره فى مدة لم تتجاوز ثلاثة أيام وليلتين وبهذه القصة وحدها اشتهر بكفورد وأحبه القراء . (١٧٥٩ — ١٨٤٤) (المعرب)

يتلمسون الطريق إلى ابتداع أسلوب جديد

حقا إن قصص ألف ليلة وليلة التى هى فى جوهرها من منتجات الشعب قد تعوزها كل عناصر الرقة والسمو فى الأدب ، إلا أن فيها ، على رغم ذلك ، أقصى ما يمكن وجوده من روح المغامرة ، وهى الروح التى لم يبرح الأدباء ، حتى ذلك العصر ، يغضون عنها الطرف ولا يعيرونها ما تستحق من الأهمية ، مع أنها فى الحق لازمة لزوماً تامًّا لكل أدب شعبى . فلسنا مبالغين إذن إن قلنا إن قصص ألف ليلة وليلة قد هدت كتاب الشعب إلى الباب الذى كانوا يبحثون عنه — أو قلنا إنه لولاها لما عرف الناس قصة روبنسن كروزو Robinson Crusoe[1] أو ربما لم يعرفوا كذلك قصة رحلات جولفر Gulliver's Travels

وقد كان الشأو الذى بلغه تقبل الناس للأساطير الشرقية فى القرن الثامن عشر ، والأثر الذى أحدثته هذه الأساطير أمراً

---

(١) وقد ظن بعضهم أن قصة روبنسن كروزو مأخوذة عن قصة حى ابن يقظان وهى القصة الفلسفية العربية التى كتبها ابن طفيل ، وترجمها إلى اللاتينية بوكوك Pocock سنة ١٦٧١ بعنوان الفيلسوف الذى علم نفسه بنفسه Philosophus Autodidaction وترجمها أوكلى Ockley إلى الإنجليزية عام ١٧٠٨ . وقد بحث الآن هذا الموضوع ، بحثه بإفاضة عظمى باستور A. R. Pastor . انظر كتابه (فكرة روبنسن كروزو) The idea of Robinson Crusoe الجزء الأول طبعة Watford عام ١٩٣٠ .

أهمله مؤرخو الأدب عادة . ولا ريب أن علة هـذا الإهمال هى حقارة القصص التى كتبت فى إنجلترا وفرنسـا تقليداً للقصص الشرقية — وذلك هو السبب الذى من أجله قال برونتيير[1] Brunetiére : « إن الاتصال بالشرق الإسلامى لم يفعل أكثر من أنه كان يغذى فرعاً من فروع الأدب كان فى ذاته وصمة على الآداب الوطنية »

وثم دلائل أخرى تدلنا على عمق الأثر الذى تركته القصة الشرقية فى طريقة التفكير فى القرن الثامن عشر ، فإن وارتون Warton فى كتابه (تاريخ الشـعر الإنجليزى) History of English Poetry الذى كتبه حول سنة ١٧٧٠ ، كان يذهب إلى أن الحركة الرومانتيكية فى العصور الوسطى هى بلا ريب نتاج عربى خالص . ومهما تكن نظرية وارتون مبالغاً فيها كل المبالغة فإن مجرد ظهورها أو قبولهـا فى ذلك الوقت ليلقى ضوءاً قويا على الأفكار التى كانت تتشبع بها عقول العصر . ويشهد بهذا الأثر نفسه ما نراه من الموضوعات التى اختارها سَوْذى Southey لأشعاره القصصية وهى : ثعلبة Thalaba ، ولعنة كهامة The curse of Kehama ، وقد تظهر هذه الأشعار القصصية

---

(١) ناقد فرنسى من نقاد القرن السابع عشر كان صائب النقد قوى الحجة والسلطان (المعرب)

للناقد الحديث (أنها بعيدة عن قلب الشعب وعقله)؛ ولكن الجيل الذى كتبت فيه هذه الأشعار كان كلفاً بقراءة قصة (المغربى الساحر Maugraby the Magician)، وقد نشأ على طائفة أخرى من الأساطير الخيالية الشرقية أيضاً، ولذلك لم يكن بعد تلك الأشعار عن عقول الناس فى ذلك الوقت أكثر من بعد قصص على بابا وعلاء الدين عن القراء فى القرن العشرين

ومع كل هذا، فقد بقيت قصص ألف ليلة وليلة وهى حية قوية الحياة فى خيال القراء. ومصدر ذلك أنها اشتملت على عنصر لا يمكن أن يمجه الخيال. فلم يكن سر نجاحها فقط فى ألوانها الفنية الكثيرة، ومغامراتها الغريبة العجيبة، وهذا العنصر الأخير هو الذى جلب ثروة لمن قاموا بمحاكاتها. فمهما كان فى هذه القصص من سحر وغموض، فإنها تعتمد على أساس متين من الحقيقة؛ ومهما ظهرت شخصياتها ساذجة وعلى نسق واحد لا يتناوله التغيير، فإن المخاطرات التى تقوم بها هذه الشخصيات مخاطرات حقيقية فيها ميل فطرى إلى روح التمثيل. وإنا لنلمح فى ثنايا مغامراتها الغريبة، وخيالها الخصيب أنها خُلُقية فى لبابها. ولولا هذه الصفة لما شغف بها الأوروبيون ولما استطاعت أن تحتفظ فى قرنين كاملين من الزمان بعطف المتعلمين والسذَّج على السواء. والواقع أن قصص ألف ليلة وليلة

أعطت عن الشرق الحقيقى صورة أكثر وضوحاً ، وجعلت أثره أعظم نفوذاً بعد أن زالت المبالغات التى كانت إلى ذلك الوقت تحول دون فهم الشرق على حقيقته وتخلع عليه ستراً من الغموض والإبهام

وينبغى ألا يعزب عن بالنا أن أوروبا كانت إلى ذلك الحين تجهل الأدب الشرقى والفكر الشرقى على صورتهما الحقيقية جهلا واضحاً . ثم بدأت صفحة جديدة فى تاريخ علم القوم بالشرق عند ما أصدر وليم چونس William Jones عام ١٧٧٤ كتابه فى الشروح اللاتينية للشعر الأسيوى Commentaries on Asiatic poetry آخذاً على عاتقه أن يكون على حد قوله (شاعراً وصاحب ذوق وليس ناقلا يتفقه فى اللغة) . ومن ثم استطاع المثقفون وغيرهم من المتأدبين بالآداب الكلاسيكية فى أوروبا الغربية — أن يفهموا ويقدّروا مزايا الشعر العربى والفارسى — وكان ذلك للمرة الأولى عندهم . ولكن الأدبين الإنجليزى والفرنسى كانا يرزحان تحت عبء ثقيل من التقاليد . وبذلك خلا الميدان للحركة الألمانية الجديدة ، وأتيح لرجالها يومئذ أن يدلوا بدلوهم فى الدلاء . وكان هؤلاء الرجال أصحاب السلطان الذى لا يحد ، وكانوا أيضاً هم الخالقين للذوق الأدبى للشعب — لا الذين نصبوا أنفسهم خداماً له ؛ وكانوا آخر الأمر قادة هذا الشعب إلى تذوق الأدبين العربى والفارسى

وكان الشعر الفارسى — فوق هذا — قد سبق له أن أثر فى الآداب الألمانية . فقبل ذلك العصر بأكثر من قرن ظهرت الترجمتان اللتان قام بهما العالم الرحالة أولياريوس Olearius المتوفى سنة ١٦٧١ لكتابى السعدى وهما (كلستان و بوستان) ، وكان فى ظهورهما فى ذلك الوقت إنعاش للأدب الألمانى ، وتنشيط وتقوية له[١] . واستمر تأثير الأدب الفارسى فى الأدب الألمانى ، وظهر أثر ذلك فيما أخذه المؤلف الألمانى جرملهاوزن Grimmel-shausen لقصته Joseph عن القصة الفارسية (يوسف وزليخة) . .

وفضلاً عن ذلك لم يكن بد من أن يظهر فى آداب القرن الثامن عشر أثر ما كان سائداً فى فرنسا إذ ذاك من اختيار الموضوعات والعناوين الشرقية . فرأينا (لسنج) Lessing[٢] يقتفى أثر فولتير Voltaire فى صوغ كتبه التعليمية فى قالب شرقى

---

(١) انظر Allgemeine deutche Biographie, lov. 24, p. 275.

(٢) لسنج مؤلف ألمانى وزعيم المدرسة الحديثة فى الأدب الألمانى كان أبوه يشتغل بالرعى فأرسل ولده إلى ليبزج لدراسة الدين واشتغل فى هذه الدراسة بجد ثم كتب روايات تمثيلية وكتب كثيراً فى النقد — وكتب مقالات عن الشاعر بوب — واتخذ من المؤلفين الانجليز أمثلة يدعو إلى احتذائها — وثار ضد المؤلفين الفرنسيين — وجعل غرضه الأسمى إحياء الأدب الألمانى الصحيح — ومن أشهر رواياته : الآنسة ساراسمسون ، وناتان العاقل (المعرب)

وبينما نرى الآثار الأدبية الأولى للمدرسة الرومانتيكية مثل قصة على والوردة الهندية Ali und Gulhyndi لمؤلفها الدنمركى أولنشليجر Oehlenschläger مثالا صادقاً للقصص الخيالية فى القرن الثامن عشر إذ نجد من ناحية أخرى أن رواية علاء الدين Aladdin التى كتبها هذا المؤلف نفسه عام ١٨٠٨ على رغم اختلاطها بما فى ألف ليلة وليلة من قصص الجان والعفاريت ، واختلاطها بعناصر أخرى من القصص الخرافية الأخلاقية الهندية فإنها قد دلتنا على فهم أوضح بالشرق كان من أثره فى النهاية أن يقذف بمثل تلك الخرافات جميعها إلى حيز قصص الأطفال وأن تنزع هذه الخرافات من الصورة التى يأخذها الغرب عن الشرق

وكانت ألمانيا مدينة بهذا الفهم الحقيقى للشرق إلى طائفة من الشعراء العلماء واصلوا العمل الذى بدأه السير وليم جونس فى تعريف الطبقات المتعلمة فى أوروبا بمزايا الشعرين العربى والفارسى . وبتأثير هردر Herder امتد الشغف بالدرس — وهو ما كان يميز الحركة الرومانتيكية الألمانية إذ ذاك — إلى الأدب الشرقى والفكر الشرقى فلقد كشف شليجل Schlegel[1] ،

(١) شليجل : علم على أخوين أولهما أغسطس شليجل أديب ألمانى ولد فى هانوفر ودرس الدين ثم اشتغل بالأدب وبدأ بالشعر — واتصل فى أثناء اشتغاله بالأدب بسيدة اسمها مدام دى شتايل مدة أربعة عشر عاما . وألقى محاضرات عدة فى فن التمثيل وفى الأدب . واشتغل بتراجم كثيرة =

وهامر Hammer[١] كما كشف من بعدهما روكرت Rückert [٢] للشعراء والكتاب فى الغرب عن كنوز لم يكونوا يتوقعون وجودها . وبذلك تيسر للأدب الشرقى هنديا كان أم عربيا أم فارسيا أن يشغل فى تاريخ الأدب عن الألمانى فى القرن التاسع عشر حيزاً لم يشغل مثله من قبل فى أوروبا منذ عهدها بالأدب الاسبانى فى القرون الوسطى . وكانت أولى الزهر وأينعه فى روضة الغرب ، هى كتاب جوته Goethe واسمه (ديوان الشرق والغرب) : Westösliche Divan.

أما خلفاء جوته ، ممن استطاعوا أن يقرأوا بأنفسهم الآثار الأدبية الشرقية ، وأن يقوموا بترجمتها ، فقد ذهبوا إلى أبعد من هذا الحد . واستطاع روكرت وأمثاله أن يقلدوا ويتأثروا الأفكار والصور الشعرية الفارسية . وبلغ آخرون مثل بلاتن Platen حداً استطاعوا معه استخدام الأوزان الشعرية الفارسية نفسها .

— للشاعرين شكسبير ودانتى وغيرهما ، ثم وقف نفسه وجهده على دراسة اللغة السنسكريتية . وأما الآخر ففردريك شليجل ناقد ألمانى ومؤلف ولد فى هانوفر وتعاون مع أخيه فى بعض أعماله العلمية وأصبح من أشد الدعاة غيرة للأدب الرومانتيكى ، وكتب فى فلسفة التاريخ والحياة وله كتاب فى الفلسفة السنسكريتية (المعرب)

(١) هامر مستشرق ومؤرخ ألمانى وهو صاحب كتاب تاريخ الامبراطورية العثمانية (١٧٧٤ — ١٨٥٦) (المعرب)

(٢) روكرت شاعر ألمانى من باڤاريا ظل خمسة عشر عاما أستاذاً للغات الشرقية وله روايات تمثيلية (١٧٨٨ — ١٨٦٦) (المعرب)

وكان جوته من ناحية أخرى يجد فى الشعر الشرقى وسيلة للفرار من عالم الحقائق القاسية إذ ذاك إلى عالم الخيال . فلم يكتف يومئذ بمجرد التقليد ، بل إنه وصل كذلك فن الشعر الفارسى ومثله العليا بالعناصر الرومانتيكية التى كانت تسود أوروبا فى ذلك الحين ، وهى العناصر التى ترجع إلى العصور الوسطى ، والتى كانت تتوافق وذلك الفن وتلك المثل توافقاً كبيراً . وبذلك استطاع جوته أن يبتدع أسلوباً جديداً يعبر به عن رأيه الخاص ، واستطاع أيضاً أن يعزز فكرة العالمية التى كان أراد أن يطبع بها[١] الأدب الألمانى إذ ذاك .

وكان عصر سادت فيه الأساليب الهندية والفارسية الميدان حتى كان هاينه Heine[٢] الذى لم يدع تلك الأساليب الشرقية

(١) فى موضوع العناصر الشرقية فى الحركة الرومانتيكية انظر :
A. J. F. Remy, Columbia Uiv. Germanic Studies. vol I' no. iv (New York 1901).

(٢) هاينرخ هاينه شاعر غنائى وكاتب ألمانى ولد من أبوين يهوديين بدسلدورف سنة ١٧٩٧ ، وذاع صيته سنة ١٨٢٦ ، ١٨٢٧ حين ظهر كتابه «صور رحلة» Reisebilder عن طوافه فى ألمانيا . وما لبث أن نشر أحسن شعره فى ديوان سماه «كتاب الأغانى» Buch de Lieder. قابله القراء فى ألمانيا بحماسة تفوق الوصف . واعتنق هاينه الدين المسيحى عام ١٨٢٥ ، ولكنه كان فى الحقيقة متشككا فى كل شىء ، إباحيا جد الإباحة . وفى سنة ١٨٣٠ هاجر إلى باريس واشتهر فى أنديتها الأدبية حتى مات سنة ١٨٥١ . وظل الألمان يعدونه من أكابر كتابهم وشعرائهم حتى كان الانقلاب الأخير ، فنعى الهتلريون عليه أصله اليهودى فتقلبوا على ذكراه وهدموا ما أقيم له فى ألمانيا من أنصاب وتماثيل (المعرب) .

دون أن ينالها بلواذع سخريته وتهكمه ، لم يستطع تجنب هـذه الأساليب فى أشعاره الغنائية كل التجنب

ولـكن هذه البدع الشرقية قد فشلت ، وكان لا بد لها من هذا الفشل . فهى بطبيعتها نبات أرض دافئة لم يستطع أن يمد جذوره فى تربة أوروبية ، دون أن تختلط هـذه الجذور بغيرها من جذور النباتات الأصلية فتفسد عليها نقاءها وتجعلها خليطاً لا تجانس فيه . والحق إن هناك نصيباً كبيراً من الصحة فى هذا الرأى الذى يذهب إلى أنه كلما كان الشاعر أكثر تأثراً بالفكر الشرقى قلت أهمية عمله من حيث القيمة الأدبية . فلا غرو أن عمل (جوته) بفطرته وعبقريته على تجنب العناصر التى لم تلائم فطرته من شعر حافظ . ومع ذلك فإننا لم نجد ديوانه الشرقى السالف الذكر فى المرتبة الأولى من مؤلفاته . ولم يتح إلا لبودنشتد Bodenstedt دون غيره فى أغانيه التى وضعها باسم أغانى المرزا شافعى Lieder des Mirza Schaffy أن يؤثر فى خيال الشعب

ومع ذلك فإذا كان الشعر الشرقى الذى ظهر مع الحركة الرومانتيكية الألمانية لا يعتبر أدبا بالمنزلة السامية ، ولا يمكن أن ينسب إليـه أنه مزج شعر الشرق بأشعار الأدب الأوروبى الحديث ، فإن ذلك الشعر الشرقى قد زاد فى مجموع التراث الإسلامى وهو التراث الذى لم ينته بعـد — وذلك فى أوروبا

بما خلفه من تراجم للآثار الأدبية الشرقية وبما تركه من آثار كانت على نسق هـذه الآثار الشرقية ، ففتح بذلك باباً لم يوصد بعد

على أن دخول بعض العناصر الشرقية فى الأدب الألمانى ربما جعل — بل إنه بالفعل قد جعل[١] — من المتعذر قيام حركة فى الدراسات الشرقية أوسع مدى وأعظم نطاقاً . ولكن هـذه الآمال لم يحققها قط كلا الأدبين الفرنسى والإنجليزى فى القرن التاسع عشر . ففى هـذا القرن نشاهد — لحسن الحظ أو لسوئه — أن العقل الغربى قد بعد بغتة عن الشرق إلى حد لم يسبق له مثيل . وشغلت الغرب يومئذ آراؤه الفلسفية الحديثة ومبادئه السياسية الجديدة ، والتطور الصناعى العظيم الذى شمله ، فلم يعد بحالة يستطيع فيها الإصغاء إلى الشرق ، بله العمل فى صبر وأناة على تفهم الفكر الشرقى . وقضى الشعور بالوطنية على ذلك المثل الأعلى الذى كان يراه جوته[٢] Goethe فى وجود أدب

---

(١) قارن العبارة التى نقلها عن شوبنهاور Schopenhauer برونتيير Brunetière فى كتابه (Etudes, viii 211) : « لم يكن دين القرن التاسع عشر فى معرفة العالم الشرقى القديم أقل من دين القرن السادس عشر فى كشف الحضارة الإغريقية الرومانية وإماطة اللثام عنها »

ملاحظة : [ويرى الأستاذ جيب أن شوبنهاور فيما كتبه كان يقصد الثقافة الهندية أكثر من قصده إلى الثقافة الاسلامية] (المعرب)

(٢) شاعر عظيم بل هو أعظم شاعر عرفه الأدب منذ شكسبير . ولد =

عالمى ، وتحطم على صخرتها ، واندثر حتى فى مهده الأول وهو ألمانيا .

ومع ذلك فالمكان الذى يشغله الشرق — ولا سيما الشرق الإسلامى — فى أدب القرنين التاسع عشر والعشرين مكان لا يمكن أن نغض عنه الطرف . ولكن من التناقض الغريب أن نرى الأدب الشرقى لم يعدَ يؤثر فى الآداب الأوروبية تأثيراً يذكر ، وذلك فى عصر أصبح اتصال الشرق بالغرب فيه وثيقاً إلى حد لم يعرف له من قبل نظير ! ! كما أصبح انجذاب الخيال الأوروبى فيه نحو الشرق عظيما إلى درجة لم يسبق لها شبيه . ولعلنا نظفر بتفسير ذلك — أو بمعرفة سبب من أسبابه فى الفرق بين نوع الحركة الرومانتيكية فى إنجلترا وفرنسا و بين نوع الحركة الألمانية التى على رأسها هردر Herder [1]

فلما كانت الحركة الرومانتيكية فى فرنسا أقل غزارة

= فى فرنكفورت على نهر الين — وهو معاصر للشاعر سكوت الانجليزى ومن آثاره (آلام فرتر) و (فاوست) وغيرهما — وهو صاحب الأثر الكبير فى كارليل وأمرسون وآخرين (١٧٤٩ — ١٨٣٢)

(المعرب)

(١) مفكر ألمانى عظيم درس الفلسفة ثم وجه نظره فجاءة إلى الأدب وتعرف إلى جوته ، وظل يأخذ عنه خمس سنوات وتأثر به إلى حد بعيد ، ومن آثاره (روح الشعر العبرى) ، (نظريات فلسفية فى تاريخ الانسانية) (١٧٤٤ — ١٨٠٣) (المعرب)

وفيضاناً وتعمقاً فى البحث منها فى ألمانيا ، ولما كانت هذه الحركة أكثر تأثراً هنالك بالشاعرين الإنجليزيين سكوت Scott و بيرون Byron منها بالشاعرين الألمانيين جوته Goethe وشيلر Schiller [١] لم يكن فيها إلا آثار قليلة من حركة الاستشراق الجديدة . والمشاغل السياسية وذلك الطابع الذى اصطبغ به الأدب الفرنسى ، والذى نعتبر مبالغين إلى حد ما ، إن وصفناه بأنه طابع إقليمى — كل ذلك جعل الكتاب والشعراء فى فرنسا يقفون جهدهم على الكتابة فى موضوعات أوثق اتصالاً بوطنهم

ولسنا نعنى بذلك أنه قد غض الطرف عن الشرق ، بل على العكس من ذلك نجد فكتور هوجو Victor Hugo فى مقدمة قصائده (الشرقيات) « Les Orientales » يقول :

« . . . كان العالم كله فى عصر لويس الرابع عشر مقبلاً على الدراسات الإغريقية ، أما الآن فقد أقبل على الدراسات الشرقية » . وأظهر فكتور هوجو فضلاً عن ذلك ميولا شعرية قوية نحو العالم الشرقى . « فيظهر أنه كان يرى فى العالم الشرقى

---

(١) شاعر ألمانى روائى كان أبوه طبيباً فى الجيش ، أعد نفسه أول الأمر لدراسة القانون ثم للطب ثم وجه اهتمامه إلى الفلسفة والأدب ، ومن أولى مؤلفاته (اللصوص) نشرت عام ١٧٨٢ ، ثم أخرج روايته فريسكو Fresco . وله كتب تاريخية كثيرة . وفى سنة ١٧٩٤ اتصل بالشاعر جوته ودام اتصالهما وحبهما للأدب وكان جوته يقدره تقديراً عظيما
(المعرب)

عن بعد بريق فن شعرى غنى ، أو كان يرى فيه ينبوعاً طالما تاق إلى إطفاء عتله منه . وكان يعتقد أن كل شىء فى ذلك العالم الشرقى واسع المدى ، وافر الغنى ، كثير الإنتاج ، مثله فى ذلك مثل العصور الوسطى التى كانت محيطاً ثانياً يموج بالشعر »[1].

ولكن يصعب علينا برغم هذا التصريح أن نقف على أثر شرقى هام فى شعر فكتور هوجو ؛ ومن المؤكد أننا لا نجد فى شعره أثراً ما لأولئك الشعراء الفارسيين الذين سحروا جوته Goethe وغيره من أدباء الألمان . ثم إن فكتور هوجو كانت ميوله أقرب إلى شعر العرب . « والفرق بين العرب والفرس فرق محسوس ، والانتقال من العرب إلى الفرس كالانتقال من أمة رجال إلى أمة نساء[2] .... والفرس قوم أرقاء الطباع وفى شعرهم ملق وذلة ؛ وهم من آسيا كالإيطاليين[3] من أوروبا » .

والشرق فى نظر فكتور هوجو كما تمثل فى قصائده (الشرقيات) Les Orientales أو زيم زى زيمى Zim-Zizimi كان لا يزال فى جوهره هو الشرق بصورته الزاهية الغريبة التى رسمها له القرن الثامن عشر — وهو ذلك الشرق الذى صوره جوتييه

---

(١) عبارة فكتور هوجو نفسه (المعرب)

(٢) عبارة لفكتور هوجو أيضاً (المعرب)

(٣) يعنى بذلك أن الشعرين الفارسى والإيطالى فيهما طراوة ورخاوة بخلاف ما نرى فى معظم الشعر العربى (المعرب)

الفرنسى Gautier فى شخصية فورتنيو Fortunio ، أو ذلك الشرق الذى كان فى خيال بيرون Byron يظهر فى صورة مزركشة ؛ ولم يكن فى نظر هوجو ذلك الشرق الذى هو موطن الشعراء والطلاب والذى يمتاز بتأملاته وشجىّ نغماته . وكان فكتور هوجو يستغل الموضوعات الشرقية فى أشعاره لما للألوان البراقة فى هذه الموضوعات من التأثير الفنى كما كان يفعل المصور دلا كروا Delacroix حين كان يصور موضوعات بلاد الجزائر . ومثل هذا القول يمكن أن يقال فى معظم الأدباء الرومانتيكيين فى فرنسا . فكان بعض هؤلاء الأدباء مثل چيرار دى نرڤال[١] Gerard de Nerval وجوتييه الكبير[٢] Gautier the Elder أكثر تأثراً بالمدرسة الألمانية ، فكانوا لذلك يشعرون بميل حقيقى نحو الشرق . ولكن دراساتهم لهذا الشرق لم تكن فى أغلب الأحيان من ابتكارهم ، بل كانت منقولة عن غيرهم . وبذلك أصبحت الأشياء الشرقية — على حد قول برونتير Brunetière « مألوفة عندهم ، ولكنها لم تنفذ إلى أعماق قلوبهم »

---

(١) أديب ألمانى مشهور اشتهر بكتابة الأناشيد الكنسية حتى بلغت مائة وثلاثة وعشرين نشيداً (١٦٠٧ — ١٦٧٦) (المعرب)

(٢) هو نفسه جوتيير السابق الذكر . وهو ناقد وشاعر وروائى فرنسى عظيم ، بدأ حياته مصوراً ثم عنى بالأدب فوجه إليه نظر سانت بيف ثم أخذ يصبح شيئاً فشيئاً تحت تأثير فكتور هوجو ، وكان إنتاجه فى كلا الشعر والنثر غنيا وممتازاً (١٨١١ — ١٨٧٢) (المعرب)

وكان الأدب الإنجليزى يقف فى القرن التاسع عشر موقفاً يكاد لا يختلف عن موقف الأدب الفرنسى . وكان أثر الاستشراق الحديث أكثر ظهوراً فى إنجلترا — كما هو المنتظر . ولكن بقى الشرق لا يستخدم إلا فى الزينة والزخرف الذى كان يزيده جمالا حرص الأدباء المتأثرين بالرومانتيكية على الصبغة المحلية الشرقية ، وتلك نزعة خلفها سكوت Scott وخلفتها كذلك الحركة الألمانية

وكان بيرون بعدئذ هو الذى وصل القوم بصورة للشرق هى الصورة التى نحن بصددها . وكان كتاب لالا روخ Lalla Rookh لمؤلفه مور Moore يعتبر مقياساً لهذه الصورة المألوفة ، ولذا كان تأثير قصص ألف ليلة وليلة مقصوراً فى هذا الكتاب على بضع عناصر فى هيكل القصة . وأما الأشعار القصصية المنبثة فى هذا الكتاب فتعتمد على مؤلفات جونس Jones ، ودير بولو d'Herbelot [1] ومستشرقين آخرين . ولكى يشبع مور مخيلته بالأفكار والخيالات الشرقية حجب نفسه عامين كاملين ، وعلى رغم اطمئنانه إلى حسن نتيجة ذلك [2] — لم تفعل

(١) عالم فرنسى كتب قاموساً للأعلام الشرقية وذلك فى القرن الثامن عشر (المعرب)

(٢) يصرح مور نفسه قائلا : « ولو أننى لم أذهب قط بنفسى إلى الشرق فان كل من زار الشرق يرى أنه ليس هناك أدق من تصويرى له ولسكانه ولنظام حياته ، وذلك فى مؤلفى : لالا روخ Lalla Rookh »

أشعاره أكثر من أنها نقلت نبرة سكوت Scott من موطنها الأصلى إلى بلاد الهند . وفيما عدا ذلك لم يكن للآداب الشرقية مكانة تستحق الذكر عند أكثر الشعراء فالقطعة التى عنوانها سهراب ورستم[١] ، والقطعة التى عنوانها خيالات فريشتاخ Ferishtah Fancies[٢] وأشباههما ليس لهما من الشرق غير الاسم . وأما الأدب النثرى فان قصة تحليق شاجبات Shagpat[٣] هى وحدها التى تعتمد على أساليب عربية

وإذن فتفسير هذا التناقض هو أنه — فى كل ما يخص الشرق الإسلامى — كان الكتاب والشعراء فى فرنسا وإنجلترا يحفظون عن الشرق صوراً خيالية بديعة منمقة كانت تحجب عنهم الحقائق التى تختفى خلف هذا القناع الذى كان غاية ما انتفعوا به فى تميق كتاباتهم بوجه عام فلم يعد يصلح الشرق يومئذ إلا كوسيلة من وسائل الزخرف ؛ وطرح الناس جانباً — وفى عجلة وتذمر — ما كانوا يعتقدونه من أن الشرق خاف تراثاً روحيا للإنسانية . وقديماً لاحظ سير وليم جونس Sir William

---

(١) قطعة شعرية للشاعر الانجليزى ماتيو آرنولد Matthew Arnold

(٢) قطعة شعرية للشاعر الانجليزى روبرت براونتج Robert Browning (المعرب)

(٣) The Shaving of Shagpat هى القصة التى كتبها الأديب الانجليزى جورج مريديث George Meredith (المعرب)

Jones أنه لا يتيسر للمرء تقدير الشعر الأسيوى دون دراسة علمية لسكان آسيا وللتاريخ الطبعى لهذه البلاد . وما دامت هذه المعرفة الضرورية محصورة فى عدد قليل من العلماء والموظفين لم يكن منتظراً أن يؤثر الأدب الشرقى والفكر الشرقى فى أوروبا تأثيراً له ثمرته . وأما أولئك الذين كان لهم حظ أوفر من فهم الشرق ، وأولئك الذين صوروه تصويراً فيه عطف لا يخلو من سخرية كما فعل جوبينو الفرنسى Gobineau [١] وموريير الإنجليزى Morier [٢] فليس شك أنهم يدينون بشىء ما إلى الأدب الشرقى والحياة الشرقية ولكنه دين يصعب أن نحدد مداه

ومع ذلك لم يمض القرن التاسع عشر نفسه دون أن يترك دليلاً على وجود ذلك الاتصال الجوهرى بين الشرق والغرب . وكما استطاع أحد الكتاب الإنجليز أن يجمع فى قصة الواثق Vathek بين القصة الشرقية والقصة القوطية ، فإنه تيسر لكاتب آخر من كتاب الإنجليز فى ذلك القرن أن يظهر كيف تمكن شاعر شرقى من أن ينفذ بقوة إلى أعماق الشعر الأوروبى .

---

(١) وهو صاحب كتاب (ثلاثة أعوام فى آسيا) وكتاب (الفلسفات والأديان فى آسيا الوسطى)

(٢) وهو صاحب كتاب : (حاج بابا الأصفهانى) (المعرب)

فهذه ترجمة فتزجيرالد Fitzgerald لرباعيات الخيام فارسية صادقة وإنجليزية صادقة فى الوقت نفسه ؛ وهى ليست بذلك نقلا أو ترجمة ، وإنما هى فى الحقيقة بعث وخلق وإبداع . ولو لم يكن الجو الوجدانى الذى يحيط بهذه الرباعيات جوا فيه كثير من البطولة والسمو ، فإنها على كل حال قد أتت نغمة موافقة لذلك العصر ، وعبرت عنه تعبيراً صادقاً لا يقل فى صدقه عن تعبيرها — من قرون ثمانية خلت — عن مذهب السعادة فى صورته الكاملة لدى ذلك المجتمع المثقف الذى كان يعيش بأصبهان

وإذا رجعنا النظر فى الآداب الأوروبية ظهر لنا لأول وهلة أن تأثير الآداب الشرقية الإسلامية كان محصوراً فى مجرى ضيق لا غناء فيه ، وإنما يظهر أثر الآداب الشرقية أنه أعظم أهمية وأوسع مدى حين نلاحظ أن الشرق كان بمثابة خميرة معنوية للأدب الغربى

وفى خلال فترات مختلفة ثلاث — لو صحت نظرتنا — رأينا الشرق يؤثر تأثيرات متماثلة فى نوعها — وإن تفاوتت فى درجتها . وكانت وظيفته فى كل فترة من هذه الفترات هى أن يطلق الخيال من نير نظام ضيق وثقيل ، وأن يحدث بذلك أول ثغرة فى جدران العرف والتقاليد . وإنما كان دين الأدب الشرقى على الأدب الغربى ظاهراً فى قدرة الشرق على بعث

أفكار فى الغرب كان لها قوة الإبداع أو الخلق ، وكانت تصاب حيناً بالضعف وحيناً بالجمود . فإذا أخذت الحياة تدب دبيبها فى الأدب الغربى ، استطاع هـذا الأدب أن يجمع لنفسه من موارده الخاصة قوة تبقى مستمرة معه

ثم إن العناصر الشرقية التى تشبع بها أدب الغرب كان يمزجها هـذا الأدب كذلك بعناصره الوطنية الخاصة مزجا قويا يصعب معه فى النهاية أن تميز بين العنصرين . وكان الأدب الشرقى كلما لعب دوراً ثانويا رأيت الأدب الأوروبى يتخذه نموذجا . وفى العصور الوسطى حينما كان هناك تماثل جوهرى فى طرق التفكير بين المدنية الإسلامية والمدنية المسيحية لم يكن تقليد المسيحية للإسلام عديم الجدوى . ولكن هذا التقليد بعد عصر النهضة لم يستطع أن ينتج أكثر من أشياء مستغربة لا ضرر منها إلا أنه لا طائل تحتها . ولهذا السبب عينه كان أثر اتصال الفكر الغربى بالأدب الشرقى أكبر بكثير فى العصور الوسطى منه فى العصور المتأخرة

وعلى أثر هـذا الاتصال العرضى فى الفترات الثلاث التى اتصل فيها الشرق بالغرب رجع الأدباء الرومانتيكيون الألمانيون إلى الشرق ، وجعلوا — لأول مرة — غرضهم الأسمى فتح طريق لتراث الشعر الشرقى الصميم ينفذون منه إلى الشعر

الأوروبى ، ولكن القرن التاسع عشر بما ساده من روح جديدة تقوم على القوة والشعور بالتفوق على الشرق يظهر أنه أقفل الباب نهائيا دون هذا الغرض

أما الآن فقد ظهرت بوادر التغير ، وبدأنا ندرس الأدب الشرقى مرة أخرى لذاته ليس غير . وتبع ذلك أننا آخذون فى فهم الشرق فهماً جديداً . وبانتشار هذا الفهم يسترجع الشرق مكانته التى يستحقها فى حياة الإنسانية . وقد يتيسر مرة أخرى للأدب الشرقى أن يقوم بوظيفته التاريخية ، ويعيننا على أن نخلص أنفسنا من نير تلك الأفكار الضيقة العتيقة التى تضطرنا إلى أن نحصر كل ما هو هام فى الأدب والفكر والتاريخ فى ذلك الحيز الضيق الذى تشغله القارة الأوروبية من الكرة الأرضية

هـ . ا . ر . جب

الفلسفة والالهيات

ألفـــه

الفرد جيوم

ALFRED GUILLAUME

رئيس كلية كلهام

عربه وعلق عليـــه

توفيق الطويل

الفلسفة والالهيات

اتفقت كلمة الشعوب الإسلامية على أن العصر الذهبى للخلافة قد ازدهرت فيه مذاهب فى الفلسفة ، كانت عربية إسلامية ذاعت فى العالم ذيوعاً واسع المدى ، وأن المعاهد الإسلامية قد مهدت لظهور الجامعات الأوربية ، وكانت المثال الذى به تقتدى وعلى هداه تسير

وهذه النظرة المنطوية على اعتبار الإسلام مصدر الحضارة الأوربية ، نشأت فى رحابه . ودرجت فى ظلاله . واستقت من معينه . لا نراها منبثة فى الكتب الأدبية التى أريد بها مجرد الدعاية فحسب ، بل نراها شائعة — بحق أو غير حق — فى أكثر البحوث القيمة التى ساهم فيها العلماء من المسلمين المحدثين . وتناولت تقدم الأنظمة الإسلامية وتاريخها فى العصر الوسيط

وإنا لنرى فى الأدب الغربى بين الحين والحين إشارة إلى ما يطلقون عليه اسم « الفلسفة العربية » ، كما نرى طائفة من كتاب الغرب تذهب إلى أن الفلسفة المسماة بهذا الاسم ليست إلا خليطاً من آراء القدماء لا تجانس بين مواده المتنوعة ،

قد ترك ليتفاعل و ينضج ، فهم منتهون إلى أن ليس هناك شيء اسمه « فلسفة عربية » وإلى أن الشعوب الناطقة بالضاد لم تفعل شيئاً أكثر من أنها استولت على الفلسفة اليونانية التى كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا ، والمثقفين من أهل حران الوثنيين ، ثم أضافت إليها بعض عناصر استمدتها من فارس والهنـد (١)

(١) على أن من الإنصاف أن نقول إن بين مؤرخى الفلسفة فى الغرب طائفة أخرى لا يرضيها هـذا الحكم ، إذ انعقد رأيها على أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصا يميزها عن مذاهب أرسطو ومفسريها ، بل عن الآراء الهندية والفارسـية ، لأن فيها ثمرات من عبقرية أهلها — وإذا كان قد وجد من يقول كأرنست رينان فى كتاب ابن رشد ومذهبه : « ومن عجائب القدر أن هـذا الجنس — السامى — الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية » أو شملدير القائل فى رسالة له فى المذاهب الفلسفية عنـد العرب : « لا نستطيع أن نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية أو ألمانية ... ومهما ذكرنا هذه العبارة فاننا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب » إذا كان قد وجد من يذهب إلى هـذا فقد وجد المنصفون من مؤرخى الفلسفة الإسلامية فى الغرب أمثال جوستاف دوجا القائل فى كتابه : « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » : « وما أسوق إلا شاهداً واحداً : فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئاً طريفاً وأنه لم يكن غير مقلد لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى » أوليون جوتييه القائل : « إن الفلاسفة الإسلاميين لم يألوا جهداً فى القيام بواجبهم من هـذه الناحية — التوفيق بين =

ومهما يكن من شيء فإن من الحق أن نرد الفلسفة العربية في مادتها وصورتها وغايتها إلى حضارة البلاد التي غزاها العرب، وأن نعتبر الفلسفة اليونانية المعين الذي استقوا منه مذاهبهم .

ومهما قيل عن هذا الأمر في العصور الحديثة فإن العلماء المسلمين في العصور المتقدمة لم يخطئوا السبيل إلى فهم هذه الحقيقة . فالجاحظ البصري المتوفى سنة تسع وستين وثمانمائة بعد الميلاد — وهو كاتب قدير متبحر كان تأثيره في أسپانيا الإسلامية على جانب عظيم من الأهمية — يعترف اعترافاً واضحاً بفضل الفكر اليوناني على أهل ملته فيقول : « ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها ، وخلدت من عجيب حكمتها ، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا ، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم ، وأدركنا ما لم نكن

= الفلسفة والدين — وقد أبدوا في ممارستهم على ما فيهم من دقة وعناية خصالا منقطعة النظير ، ونفاذاً وبعد نظر ، ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الاسلامية»

وقد خفتت صيحة العصبية الدينية والجنسية في أواخر القرن التاسع عشر حتى إذا أقبل القرن العشرون كاد أن ينعقد الإجماع بين مؤرخي الفلسفة في الغرب على أن الفلسفة الإسلامية قد كلت نقص أرسطو بتوضيح نظرية الإمكان على نحو ما أبانها هورتن الألماني — استعنت في هذا التعليق بمحاضرات أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق لطلبة الفلسفة بالجامعة المصرية في السنة الدراسية ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ؛ وهي لم تطبع بعد (المعرب)

ندركه إلا بهم ، لما حسن حظنا من الحكمة ، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة »[1]

وفوق ذلك فإن الفلاسفة وعلماء الكلام لم يحاولوا فى أكثر أبحاثهم أن يخفوا عن الناس النبع الذى نهلوا منه[2]

وما كان التعال بالعلم ليخدع المسرفين فى التعصب للقرآن وسنة النبى . فكانت الأبحاث العقلية المجهولة للعرب فى عصر الرسول تلقى استنكاراً شديداً كما كان الذين يدخلون فى الإسلام بدعة يستمدونها من مصدر أجنبى معرضين لهذا النوع من

(١) ج ١ من كتاب الحيوان — وقد هدانى إلى هذا النص الأديب محمد أفندى الحاجرى (بكلية الآداب بالجامعة المصرية) فله الشكر (المعرب)

(٢) ومن المؤلفين الاسلاميين الذين يذهبون إلى هذا الرأى الشهرستانى الذى يقول فى الملل والنحل : « قد سلكوا — الفلاسفة الاسلاميون — طريقة أرسطاطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين عليه » — ويقول ابن خلدون فى مقدمته : ثم كان من بعده — أى أرسطو — فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل للنعل إلا فى القليل النادر » — ومن الفلاسفة المتصوفة الذين ذهبوا إلى هذا الرأى ابن سبعين فى تصويره لابن رشد والفارابى وابن سينا والغزالى (انظر كتاب الأستاذ ماسينيون : مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الاسلام) . على أن من الانصاف أن تقول إن بين الفلاسفة الاسلاميين فلاسفة على الحقيقة كانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلا فلسفيا يقوم على قواعد مما محصه النقد وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين ، وقد أبان عن هذا ابن سينا فى مقدمته لكتاب « منطق المشرقيين » طبع المطبعة السلفية — استعنت فى هذا التعليق بالمحاضرات التى أسلفت الاشارة إليها فى التعليق السابق (المعرب)

الاستنكار ، وكانوا يقولون إن الفلسفة « حكمة مشوبة بالكفر » — وإذا استعرضت أسماء المؤلفات ككتاب : عرض لمخازى الإغريق ومنهل للحكم الدينية — وكتاب البرهان الحسى على تفنيد الفلسفة فى القرآن(٢) عرفت ما تتضمنه الكتب مما يؤيد ما نقول — وثمة حكاية متداولة عن فيلسوف معروف عدل عن آرائه وهو على فراش الموت ، وكانت آخر عبارة قالها : صدق الله العظيم وكذب ابن سينا

ومن الحق كذلك أن نذهب إلى القول بأن ما أضافه العرب من الثقافة الإنسانية إلى تراث من سبقهم من المفكرين لم يكن كبير الشأن ملموس الأثر ، وبالرغم من هذا ، ومع أننا على يقين من أن ما خلفته الحضارة الإسلامية لا خطر له ، أو ليس أكثر مما ورثته عن غيرها من الحضارات ، فليس من العدل فى شىء أن ننكر عليها توصلها إلى الجمع بين الأفكار الفلسفية على نمط مميز لها ، تلك الأفكار التى عزاها علماء المسلمين إلى أنفسهم

---

(١) ترجمت العنوانين بعد أن حاولت الاهتداء إلى نصهما فى العربية فلم أوفق . وقد اتصلت بالأستاذ « جيوم » — مؤلف هذا الفصل — فى إنجلترا لعله يهدينى إلى معرفة النص الصحيح . فقال فى رسالته إلى : إنه كان يكتب للقارىء الغربى الذى يجهل العربية ، ولو أنه كان يكتب للمستشرقين أو للناطقين بالضاد لاهتم بذكر جميع أسماء المصادر والكتب التى أشار إليها فى بحثه (المعرب)

وإنه لمن الظلم البين أن نحقر من شأن الشغف فى طلب العلم من أجل العلم . ذلك الحماس الذى كان يتقد فى صدور جموع غفيرة من الناس فى رحاب الدولة الإسلامية المترامية الأطراف

وفى الحق أن لعبارة « الفلسفة العربية » معنى معيناً عند المستشرقين[1] ، فهم يعرفون أن بين العرب الخلص الدم واحداً فذا هو « الكندى » قد امتاز بطول باعه فى المسائل الفلسفية ، ولكنهم يعرفون — إلى جانب هذا — أن ذلك الخليط الغريب الذى يغلب عليه التنافر — والذى ائتلف من الأرسطاطالية والأفلاطونية الحديثة ، وسلم به أكبر الفلاسفة المسلمين كتفسير معقول للكون — يعتبر عربيا قبل كل شىء وإن لم يكن إسلاميا لأن أكبر زعمائه كثيراً ما كانوا مسلمين بالاسم أو زنادقة جهروا بذلك جهراً أدى إلى ضياع حياتهم أو فقدان حرياتهم

ولو أن العرب كانوا برابرة كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم فى الشرق إطفاء لم ينبعث من بعدهم ألبتة وقد لا ينبعث أبداً بسبب ضياع دور الكتب وفقدان الآثار الأدبيـة — لو أنهم كانوا كذلك لتأخر عصر الأحياء عن موعده فى أوربا أكثر من قرن

---

(١) كما أن لها عند غيرهم معنى معيناً : قارن Keicher's monograph Raymundus Lullus und Seine Stellung zur arabischen dhilosophie

وليس من شك فى أن حياة طالب العلم قبل عهد الطباعة كانت تفيض دائماً بالضجر واليأس ، وكان مألوفاً عند الكثيرين من طلاب العلم أن يقوموا فى طلبه برحلة يقطعون فيها ألف ميل أو يزيد فى سبيل البحث عن معلم يتلقنون عنه العلم . وظلوا يقاسون هذه المشقة حتى العصر الذى قامت فيه الجامعات الإسلامية . بل إلى مابعد هذا العصر — وقد قام الشبان برحلات طويلة من الأندلس إلى مكة أو من مراكش إلى بغداد ؛ تاركين دورهم وهم خالو الوفاض أملاً فى التلمذ لأستاذ يصادف اختيارهم

* * *

ولعل فى وسعنا الآن أن نقول كلمة فى نشأة الجامعات الإسلامية : فأولاها هى المدرسة النظامية المعروفة ببغداد ؛ وقد قام بتأسيسها نظام الملك صديق عمر الخيام ووزير السلطان السلجوقى « ألب أرسلان » سنة سبع وخمسين وأربعمائة للهجرة ؛ أى فى العام السابق للفتح النورماندى لانجلترا [١] . ثم قامت

(١) جاء فى الجزء الثانى من ضحى الإسلام للأستاذ الجليل أحمد أمين أن الذهبى قد ذهب إلى أن نظام الملك كان أول من أنشأ المدارس . فبنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور . ومدرسة بهراة ، ومدرسة بأصبهان ، ومدرسة بالبصرة ، ومدرسة بمرو ، ومدرسة بآمل طبرستان ، ومدرسة بالموصل ، حتى قيل إن له فى كل مدينة بالعراق =

بعد ذلك بقليل جامعات أخرى فى نيسابور ودمشق وبيت المقدس والقاهرة[١] والإسكندرية وغيرها من البلدان ، وكثيراً

= وخراسان مدرسة ، ولكن بعض المؤرخين كالسبكى والسيوطى قد ردوا عليه هذا الرأى وقالوا إن المدرسة البيهقية بنيسابور قد أنشئت قبل أن يولد نظام الملك ، وأن المدرسة السعيدية بنيسابور قد بناها الأمير نصر بن سبكتكين أخو السلطان محمود

وقد قرأت فى المقريزى (فى الجزء الرابع من خططه طبعة عادية) : « والمدارس مما حدث فى الإسلام ولم تكن تعرف فى زمن الصحابة ولا التابعين وإنما حدث عملها بعد الأربعمائة من سنى الهجرة ، وأول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة فى الإسلام أهل نيسابور فبنيت بها المدرسة البيهقية ، وبنى بها أيضاً الأمير نصر بن سبكتكين مدرسة ، وبنى بها أخو السلطان محمود ابن سبكتكين مدرسة ، وبنى بها أيضاً المدرسة السعيدية ، وبنى بها أيضاً مدرسة رابعة ، وأشهر ما بنى فى القديم المدرسة النظامية ببغداد لأنها أول مدرسة قرر بها للفقهاء معاليم وهى منسوبة إلى الوزير نظام الملك ... وشرع فى بنائها فى سنة سبع وخمسين وأربعمائة وفرغت فى ذى القعدة سنة تسع وخمسين وأربعمائة ، ودرس فيها الشيخ أبو إسحاق الشيرازى الفيروزبادى صاحب كتاب التنبيه فى الفقه على مذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه ورحمه ، فاقتدى الناس به من حينئذ فى بلاد العراق وخراسان وما وراء النهر وفى بلاد الجزيرة وديار بكر » (المعرب)

(١) الذى أعرفه أن الأزهر قد أنشأه جوهر الكاتب الصقلى بعد عام من فتح الفاطميين لمصر ، إذ تم بناء القاهرة فى رمضان سنة ٣٦١ هـ وفتح الجامع الأزهر للصلاة فى الشهر نفسه من العام ذاته (وهو يوافق يونيه — يوليه سنة ٩٧٢ م) وسرعان ما نشأت صفته الجامعية فى ظروف عرضية ولم تلبث أن استقرت بعد ذلك وتأثلت ، وقد لاحظ الأستاذ محمد عبد الله عنان أن الوزير العلامة ابن كلس — لذى كان أيام العزيز بالله — كان له أثر كبير فى إسباغ هذه الصفة العلمية على الأزهر ، وذكر من بين الأساتذة الذين كانوا فى مقدمة من تولى التدريس والإقراء بالأزهر منذ =

ما قامت فى مدن اشتهرت بالعلم قبل قيام الإسلام كما سيأتى ذكر ذلك بعد .

وقد عرفت « سالرنو[1] » فى القرن العاشر فى أوربا بمعهدها الطبى . ولو كانت هذه المدرسة أثراً لمدرسة الطب الإغريقية القديمة لكان مرجع ذلك إلى اعتبار جنوب إيطاليا جزءاً من الامبراطورية البوزنطية حتى القرن الحادى عشر . وكان عدد كبير من سكانه يتكلمون اليونانية حتى بعد الفتح النورماندى ، على أن المغيرين النورمانديين الصقليين قد أحاطوا العلوم العربية

= إنشائه بنى النعمان قضاة مصر ، وكان القاضى أبو الحسن على بن النعمان أول من درس بالأزهر ، وقد عقد أول حلقاته فى صفر سنة ٣٦٥ وقرأ فيها مختصر أبيه فى فقه آل البيت . وجاء فى كنز الجوهر فى تاريخ الأزهر أن أول من أقام الدرس بعلوم هو العزيز بالله ابن المعز ، وأن فى سنة ٣٧٨ سأل الوزير أبو الفرج يعقوب الخليفة العزيز بالله أبا منصور نزار فى صلة رزق لجماعة من الفقهاء فأطلق لهم ما يكفى كل واحد منهم ، وبنى لهم مسكناً إلى جوار المسجد وأمدهم الوزير من ماله بصلات فى كل عام وكان عدتهم خمسة وثلاثين فقيهاً ، وأن فى سنة ٣٨٠ رتب المتصدرون لقراءة العلم بالأزهر . ولكن الأستاذ جيوم ينص على أن الجامعات قد نشأت فى القاهرة بعد المدرسة النظامية التى نشأت سنة ٤٥٧ أى قبل الفتح النورمندى (١٠٦٦ موقعة هستنجس Hastings) بعام واحد — على أن ما أسلفت ذكره يبرر القول بأن القاهرة قد عرفت الجامعات فى الأزهر قبل نشأة المدرسة النظامية بما يقرب من قرن من الزمان . (المعرب)

(١) انظر Rashdall's The Universities of Europe in the Middle Ages, 1, ch. 3, and Cambridge Medieval History, VI p. 560

برعايتهم ، وأخذوا بالعادات الإسلامية أخذاً شاملا لا يسعنا معه إلا القول بأن الطب العربي قد أثر من غير شك في هذه المدرسة تأثيراً قويا فسقاها بمائه ، وغذاها بلبانه ، إن لم يكن السبب في وجود الطب بها وتدريسه بين جدرانها[1].

ومهما يكن من شيء فإن السكان المسلمين الكثيرين قد قام بعلاجهم أطباء مسلمون ، وقفوا على ما كتبه أطباء العرب كما تشهد بذلك المصادر القديمة

ولم تكن سالرنو جامعة وإنما كانت مدرسة للطب فحسب. وفي الحق أن أقدم الجامعات المسيحية في أوربا قد ظهر إبان القرن الثاني عشر بعد الميلاد . وكانت أول جامعة عربية في أوربا مدينة بوجودها للعلوم الإسلامية — وإن لم يكن المسلمون هم الذين قاموا بتأسيسها . وقد تأخرت نشأتها كثيراً . ذلك أن ألفونسو الحكيم (١٢٥٢ — ١٢٨١) Alfonso the Wise قد ساعد رجلاً اسمه أبو بكر الرقوطي — وكان أحد أعلام العلم في عصره —

---

(١) حث جيوم لوبون Guillaume le Bon (II) رعاياه الذين كان أغلبهم من المسلمين على أن يعبدوا الله . وقد قلد خلفه نقود العرب وطقوس بلاطهم ونقوش قصورهم وطريقة إدارتهم الحكومية . وقد قيل كذلك إن هذا التقليد قد امتد إلى حريم القصور . انظر كتاب Description de l'Afrique et de l'Espagne للإدريسي طبعة Dozy و de Goeje المقدمة ص ١

فبنى له مدرسة قام فيها بتدريس العلوم فى شتى صورها للمسيحيين واليهود والمسلمين

ولكن أعلى الجامعات الإسلامية ذكراً وأرفعها مكاناً هى المستنصرية ، وقد أسست ببغداد سنة أربع وثلاثين ومائتين وألف بعد الميلاد . وقيل إنها « فاقت كل ما سبقها فى الإسلام من دور العلم فى مظهرها الخارجي وأبهة زخارفها وفاخر أثاثها واتساع بنيانها ، ووفرة أوقافها . وكانت تضم أربع مدارس مستقلة للشريعة ، تقوم كل منها بتدريس مذهب من المذاهب الأربعة ، ويتولى أمرها أستاذ يعهد إليه بخمسة وسبعين طالباً (فقيهاً) يلقنهم العلم دون أن يسألوا على ذلك أجراً . ويتقاضى الأساتذة الأربعة مرتباً شهريا كما يتقاضى كل طالب ديناراً من الذهب كل شهر ، وكان للمدرسة — إلى هذا — مطبخ غنى يمد الأساتذة والطلاب بجرايات يومية من خبز ولحم . ويقول ابن الفرات إن المستنصرية كان فيها مكتبة عامرة بالكتب النادرة فى شتى العلوم قد رتبت بحيث يسهل رجوع الطلبة إليها ويتيسر نسخ المخطوطات للراغبين فى نسخها ، وكانت إدارة المكتبة توزع على الطلاب ما يحتاجون إليه من ورق وأقلام ، وتزودهم فوق هذا بالمسارج وما يلزم لإضاءتها من زيت الزيتون ، كما كان بالمكتبة صهاريج خاصة بتبريد مياه الشرب ، وساعة حائط

فى بهو المدخل الكبير، ولا شك فى أنها كانت نوعاً من أنواع الساعات المائية أريد بها معرفة مواقيت الصلاة وحساب الزمن ليلاً ونهاراً ، كما كان فى داخل المعهد حمام للطلاب وبيمارستان عين له طبيب كان عليه أن يحضر كل صباح ليصف للمرضى ما تتطلبه حالتهم من دواء ، كما ضمت المدرسة مخازن كبيرة قد زودت بمختلف أنواع الطعام والشراب والدواء »(١)

وكل هذا قد توفر فى جامعة أنشئت فى مستهل القرن الثالث عشر..!

وإن نشأة الحركات الفكرية فى القرن الحادى عشر لغامضة من غير شك كل الغموض . ونقص معرفتنا الراهنة بهذا الموضوع يجعلنا نؤثر الإشارة إلى الدور العظيم الذى قام به علماء الأندلس المسلمين فى تثقيف الناس دون أن نغامر فنتورط فى تقدير ما كان لمنهجهم التعليمى من أثر مباشر فى الجامعات المسيحية فى أوربا . ولا شك فى أن هذه الأخيرة أحدث عهداً من الجامعات الشرقية . وإن شهادة العلماء فى القرون الوسطى لأعدل شاهد على صحة الرأى القائل بأن العلوم الإسلامية قد أمدتهم بكثير من المواد التى أفادتهم فى دراساتهم . وقد ورد

---

(١) انظر Baghdad during the Abbasid Caliphate, G. le Strange. Oxford, 1900 صفحة ٢٦٧ وما بعدها

ذكر كثير من هؤلاء العلماء فى كتاب تراث بنى إسرائيل The Legacy of Israel وفى كثير من فصول هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ . فإن چون سالسبورى John of Salisbury يذكر قراءه بما قدمه للعرب الأسبان ومن اتصلوا بأفريقية والشرق الإسلامى . وقد كتب روجر بيكون (نحو ١٢١٥—١٢٩٢) Roger Bacon باللاتينية يقول : « الفلسفة .. مستمدة من العربية . فاللاتينى على هذا الاعتبار لا يستطيع أن يفهم الكتب المقدسة والفلسفة إلا إذا عرف اللغة التى نقلت عنها » Philosophia ab... arabico deducta est. Et ideo nullus latinus Sapientiam Sacrae Scripturae et philosophiae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae;[1]

وهو ينبئنا بأن مؤلفى العرب على الخصوص يؤيدون هذا الرأى ، ولكن الرحالة المسيحيين فى القرون الأولى لم يحدثونا — لسوء الحظ — عن شىء مما حملوه معهم بعد أسفارهم إلى البلاد التى كانت خاضعة لحكم المسلمين أو معرضة لتأثيرهم فيها . وإن مقارنة المواد التى كانت تدرس بين المسلمين خلال القرنين العاشر والحادى عشر ، بشبيهتها مما كانت موضع اهتمام الطلبة

---

(١) انظر Metalogicus, IV. 6. وإنى لمدين للأستاذ كليمنت ث . ج وب Clement C. J. Webb بهذا المصدر

المسيحيين فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر ، قد تدل على أن الاتصال بين الجامعات الشرقية والغربية أوثق مما كان يظن ، وإن لم يكن فى متناول أيدينا دليل جازم يقطع بصحة ذلك

أجل إن طبيعة الدراسة المنظمة والعلاقة بين الأستاذ وتلميذه ورسوم الدراسة والهبات المالية وإقرار النظام ومنح الدرجات والإجازات للتدريس ، وشتى مناحى النشاط فى الحياة الجامعية كانت من غير شك متشابهة إلى حد كبير سواء أكانت الجامعة فى بغداد أم فى أكسفورد . على أن الجزم بأن الجامعات المسيحية قد أسست على نمط الجامعات الإسلامية يعتبر رأياً واهى الأساس ، مادمنا لا نملك برهاناً قاطعاً يثبت ذلك

وثمة وجوه شبه كثيرة بين أنظمة الجامعات فى العالمين : الإسلامى والمسيحى . كأن يمنح الأستاذ المسلم أحد الطلبة إجازة أو (ليسانساً) للتدريس ، أو لقراءة مرجع معين باسم الأستاذ وبتخويل منه . إذ لا شك فى أن هذه الإجازة التى كان يمنحها الأساتذة المسلمون كانت تشبه « الليسانس » التى جرت العادة بمنحها فى العصور الوسطى وكان اسمها « ليسانس المعلم » وهى أقدم صور الدرجات العلمية الجامعية (١)

---

(١) على أننا نلاحظ أن الهيئات التى كانت تمنح الإجازة ليست واحدة فى الحالين

على أن المبدأ الذى كان يوجب على كل من يرغب فى ممارسة مهنة التدريس أن يكون قد تلقن العلم مدة طويلة على يد أستاذ له حق التدريس يعتبر من البساطة والوضوح بحيث لا يحتاج إلى سابقة بعيدة فى الزمن بُعْد الجامعات الإسلامية عن الجامعات المسيحية

ومن وجوه التشابه السطحى بين نظم الجامعات فى العالمين : وجود طوائف من الأجانب تنتظم فى جاليات طوال حياتها الدراسية ، واستخدام الطريقة الأوربية القديمة التى تقضى بتلقين العلم من غير أجر

وإنا لنرى هذا الاعتراف الكريم بضرورة نشر العلم من غير أجر لا يزال قائماً إلى يومنا هذا فى الجامعة الأزهرية الكبرى بالقاهرة ، حيث يفد الطلبة من شتى بقاع العالم الإسلامى وينتظمون فى أروقة منفصلة وتوزع عليهم هبات من التبرعات الخيرية وإعانات تقدمها لهم الهيئة الحاكمة [1] ، وقد صور كتاب تراث

---

(٢) يقول راشدال Rashdall إن كلا من الإجازة التى يمنحها المدير Rector لقراءة موضوع أو كتاب ، والمحاضرات التى يلقيها الطالب ، تؤهله للظفر بلقب « عالم » Bachelor . وأن طالب القانون كان فى وسعه أن يحاضر فى موضوع واحد بعد أربع سنوات يقضيها فى الاستماع . وأن المعنى الفنى الذى تحمله لفظتا : استماع وقراءة ، يشبه معناهما الظاهر فى اللغة العربية . وأن هذا المعنى لا يتقيد الطلبة بحرفيته فى جامعة من الجامعات . كما أننا لا نعرف الدلالة التى ينطوى عليها استخدام الطلبة كمدرسين بعد خمس سنوات أو ست يقضونها فى تحصيل العلم ، وأن هاتين الظاهرتين : القراءة =

بنى إسرائيل[1] فى كثير من الحذق والمهارة والفراسة الطريقة التى كان يتبعها علمـاء من اللاتين مستقلين بجهودهم فى اقتباس العلوم العربية من أسپانيا فى القرن السابق للجهود التى قام بها المترجمون الرسميون

وقد أذاع الأفـكار العربية فى أوربا علماء متجولون لم يصل إلينا شىء من كتاباتهم ، ورغم أننـا على علم تام بالمنافذ التى تسللت منها كتب ابن سينا والغزالى وابن رشد إلى اللاتين ،

= والاستماع ، واستخدام الطلبة فى القيام بالتدريس ، تقليدين قد نشأ فى الجامعات نشأة تلقائية ، وإنا لنعدو مجال الظنة إذا أمكننا أن نتكهن بأصل عربى للكلمة الغامضة : baccalareus التى لم يهتد قاموس اكسفورد الإنجليزى إلى تفسيرها تفسيراً مرضياً ، ويبدو لنا أن كلمة Bachelor فى الجامعة كانت تطلق على الطالب المصرح له بالتدريس فى مدرسة يديرها أستاذ . ورغم أنى لم أوفق إلى العثور على التعبير الصحيح عند أى كاتب عربى فإن عبارة « بحق الرواية » — أى حق التعليم بتخويل من الغير — ربمـا رادفت لفظة « البكالوريا » وشابهتها — مع التسامح — فى النطق . ومع ذلك فيقال إن أقدم استعمال لهذه الكلمة (انظر Hatzfeld et Darmesteter) قد ورد فى أغنية رولاند . ولو صح هـذا لأمكننا أن نقول إن الـكلمة العربية الأصل قد صارت (بالفرنسية القديمة) bacheler ، (فإن رولاند هذا هو أحد فرسان شرلمان ومات فى جبال البرانس أثناء عودته من قتال المسلمين فى أسپانيا فليس يبعد أن يكون واضع الأغنية قد استعارها من المسلمين : العرب) وليس فى العربية كلمة تطلق على من يحمل إجازة علمية وإن كان فيها ما يطلق على الوظيفة التى يشغلها أهل العلم

(١) انظر المقال الذى كتبه شارل Charles ودوروثيا Dorothea Singer ص ٢٠٤ وما بعدها

فإنّا لا نملك إلا التكهن الذى يعوزه الدليل فى الحكم على تسرب الأفكار الإسلامية إلى الغرب تسرباً دقيقاً فى عصور سبقت. وصول المؤلفات السالفة الذكر

وقد مهدت تراجم دومنيك جنـــديزا لقس Dominic Gundisalvus أرشيدوق سيجوفيا للغرب المسيحى أن يتعرف على أرسطو فى مستهل القرن الثانى عشر، على يد ابن سينا والفارابى والغزالى . وكانت دائرة معارف جنديزا لقس تعتمد فى جملتها على المعلومات المستمدة من كتب العرب اعتماداً واسع المدى[1]

على أن القول بأن الغرب مدين للعرب بمعرفته لأرســطو تكهن يعوزه الدليل . وفى وسعنا أن نقول بأن أحداً من أهل الغرب لم يخطر له أن أرسطو كان فيلسوفاً حتى جاء زمن جنديزا لقس ، ويقول لنا « بيكون » إن « بيثيوس » Boethius كان أول من عرف الغرب بأرسطو . وفى الحق أن ترجمته لقاطيغورياس (أى المقولات) Categories ، وكتاب العبارة De Interpretatione . وأبحاثه هو وتعليقاته فى المنطق ، كانت كل ما بلغ أوربا من علم أرسطو حتى سنة ١١٥٠ على وجه التقريب

---

(١) انظر كذلك كتاب تراث بنى إسرائيل The Legacy of Israel صفحات ٢٥٤ — ٢٥٦

وليس من شك فى أن الغرب لم يعرف عن أفلاطون معرفة مباشرة أكثر مما عرفه عن أرسطو ، وإن أتيح للأفلاطونية أن تندمج فى الفكر المسيحى اندماجاً قويا ، وقد وصلت إلى باريس من بوزنطة حوالى سنة مائتين وألف أقدم ترجمة لكتاب الميتافيزيقيا Metaphysics [1] — وإن كانت ترجمة ناقصة — ثم أعقبتها بعد ذلك بسنوات قلائل قطعة أخرى ناقصة كانت منقولة عن العربية . ولم تقع ترجمتها الكاملة تحت أيدى العلماء إلى ما بعد عام ستين ومائتين وألف . وعن الإغريق عرف الغرب كتاب الأخلاق لنيقوماخوس أول ما عرفوه ، ثم عرفوه عن العرب فيما بعد ، ثم وصل إليهم كله منقولاً عن اليونانية رأساً نحو سنة ألف ومائتين وخمسين . ووصل إليهم كتاب الطبيعة Physics ، وكتاب النفس De Anima عن اليونانية أول ما وصل .

وعلى هذا يمكننا أن نقول إن الغرب ليس مديناً فى علمه بفلسفة أرسطو إلى العرب إلا من حيث إن عناية العلماء الأوربيين بكتب أرسطو قد أثارها أول الأمر تعرفهم على الفكر العربى . ومن العسير أن نشك فى أن الأوربيين قد انساقوا إلى دراسة

---

(١) لأرسطو وتسميه الكتب العربية « ما بعد الطبيعة أو الإلهيات » (المعرب)

أرسطو لأن اتصالهم بالفكر العربي قد أهاج حماستهم لدراسة الفلسفة ، وفى الحق أنه إذا لم يكن التأثير الأول الفعال عربيا فكيف لنا أن نفسر اختلاط اسم أرسطو بالتعاليم المنسوبة إلى ابن رشد أجيالا طوالا ؟ كان ابن رشد نفسه لا يعرف اليونانية مكتفياً بالاعتماد على الترجمات التى قام بها السلف . وقد تغلغلت طريقته التى لقيت عند اليهود قبولاً عظيما فى الفكر المسيحى إلى درجة صارت معها خطراً يهدد تعاليم الكنيسة [1] . ويعزى إلى القديس توما — على الأخص — فضل التمييز بين أرسطو

---

(١) يقول البارون كارا دى ڤو Carra de Vaux فى مقاله عن ابن رشد بدائرة المعارف الإسلامية : « إن الإعجاب بشروح ابن رشد كان عظيماً حتى بين رجال الدين الذين كانوا يرون فى مذهبه خطراً يهدد العقيدة » ، ويقول فرح أنطون فى كتابه « ابن رشد وفلسفته » إن علماء اللاهوت من النصارى قد ثاروا فى وجه الذين نقلوا إليهم شروح ابن رشد وسائر فلاسفة العرب واستصدروا من البابا اسكندر الرابع فى ست سنوات أو سبع أربعين أمراً بتحريم فلسفة العرب والمشتغلين بها . وقد أورد بعض المبادئ التى برر بها مجمع باريس اللاهوتى المنعقد سنة ١٢٦٩ تحريم الفلسفة العربية — وهى كلها متفقة مع فلسفة ابن رشد فقال : « إن المجمع يحرم كل من يعتقد أن العقل الإنسانى واحد فى كل الناس — وأن العالم أزلى — وأنه لا يوجد قط إنسان أول ولد البشر منه — وأن النفس التى هى صورة للانسان تفنى بفناء الجسد — وأن الله لا يعلم الجزئيات التى تحدث فى العالم — وأن العناية الإلهية لا تؤثر فى أفعال الإنسان ولا تدبرها — وأن الله لا يستطيع أن يجعل الشىء القابل للموت والفناء خالداً باقياً » .

(المعرب)

وبين التعليق على آرائه وما تناول به هـذا التعليق العربى من نقـد

وليست تعنينا نشأة الفلسفة العربية والإلهيات وتطورهما بقدر ما يعنينا تأثيرهما فى الفكر الغربى ، ولـكن لا بد لنا من أن نلم فى إيجاز بالمذهب ونشأته إذا أردنا أن نفهم مكان العرب فى تاريخ نقل الفلسفة

وقد يلاحظ فى عرض كهذا أن من العسير علينا إن لم يكن من المستحيل أن نفصل بين الفلسفة والإلهيات — وهناك حجة قوية تبرر اعتبارهما موضوعا واحدا . ذلك أن أرسطو نفسه يسمى مايطلق عليه الآن الميتافيزيقيا « الفلسفة الأولى » و « الإلهيات » ولم تنشأ الوحدانية عند الإغريق فى الدوائر الدينية وإنما نشأت فى الدوائر الفلسفية ، ولهذه الحقيقة خطرها البيّن فى مناقشة أصل الدراستين السالفتين وتطورهما فى الإسلام ، وقد أبى العالم الإسلامى فى مجموعه أن يعترف بما تقرر فى العصور التى بدأت بظهور المسيحية من التمييز بين الفلسفة والإلهيات باعتبار أن الأولى تهتم أول ما تهتم بما يمكن تحقيقه بالعقل البشرى بينما تدعى الثانية تعليم حقائق الأشياء الخالدة التى لا تدرك إلا بطريق الوحى[1]

(١) يقول ابن خلدون فى الفصل الذى عقده على علم الإلهيات فى مقدمته إنه « علم ينظر فى الوجود المطلق ، فأولا فى الأمور العامة للجسمانيات ═

وقد فرّق كل من القديس توما الأكويني ودانز سكوت بين الفلسفة والإلهيات وجعلا لكل منهما ميدانه الذى يصول فيه ، واعتبرا كلا من العقل والوحى وسيلة موفقة لمعرفة الحقائق كما اعتبرهما السلف من العرب ، وإن لم ينعقد الإجماع على الدوام فى المسائل التى تتصل بما وراء الطبيعة ، والتى تتكشف بالدين عن طريق الوحى ، وقد أبان « روجر بيكون » Roger Bacon فى عرضه لدراسة الفلسفة موقفه حيال هذه المسألة . وأشار إلى المصادر الشرقية التى حملته على أن يتخذ هذا الاتجاه . وقال : « إن (ما وراء الطبيعة) عند الفلاسفة جزء من الإلهيات .. إذ يطلقون عليها وعلى الفلسفة الخلقية معاً اسم العلم الإلهى Scientia divina [1] والإلهيات الطبيعية Theologia physica كما يتضح ذلك من الكتابين الأول والحادى عشر من ميتافيزيقية أرسطو ومن الكتابين التاسع والعاشر من إلهيات ابن سينا . ويتناول علم ما وراء الطبيعة مسائل كثيرة تتعلق بالله

= والروحانيات من الماهيات ، والوحدة والكثرة ، والوجوب والإمكان وغير ذلك ، ثم ينظر فى مبادئ الموجودات فإنها روحانيات ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدإ » واقرأ هامش (١) من صفحة ٢٨٣ فى تفرقة ابن خلدون بين علم الكلام وعلم الإلهيات (المعرب)

(١) رسالة ابن سينا فى الميتافيزيقا تسمى « علم الإلهيات »

والملائكة وما إلى ذلك من الأمور الإلهية [١] ، ثم إن « نهاية الفلسفة النظرية هى العلم بالخالق عن طريق المخلوقات » [٢] وإن المسيحى ليذكر دائماً أن الفلسفة فى ذاتها تؤدى إلى ظلمات جهنم وعلى هذا فلا بد أن تكون فى ذاتها ظلاماً وضباباً » [٣]

وقد كان علماء العرب على مثل هذا الاختلاف ، فابن سينا يؤكد أن موضوع الميتافيزيقيا الصحيح هو الوجود من حيث هو وجود ، فى حين أن ابن رشد الذى يزعم أنه أكثر اعتماداً على أرسطو يؤكد بأن موضوعها الصحيح هو الله والعقول .

وعلى هذا فثمة خلاف ظاهر على موضوع ما بعد الطبيعة والإلهيات بين الفيلسوفين العربيين المعروفين للاتين أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب — وقد نادى ابن رشد بضرورة إخضاع كل شىء لحكم العقل خلا عقائد الدين التى نزل بها الوحى .

فاذا عدنا إلى نشأة الدراسات الفلسفية بين المسلمين رأينا أن ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن العرب الذين ائتلفت منهم جيوش الخلفاء الأول الظافرة يختلفون عن عرب اليوم اختلافاً بيناً . وإن كانت نسبة البدو الخالص فى أغلب الظن أعظم عظما

---

(١) الفصل الثالث Opus Majus, Philog.

(٢) نفس المصدر الفصل الثالث

(٣) نفس المصدر الفصل العشرون

ليس من شأنه أن يبعث على الأمل العريض عند الفلاسفة المحدثين . إذ لم يستشعر هؤلاء البدو لذة فى دراسة أى فرع من فروع العلم . ولم يكن هناك بُدٌّ من أن يجيئهم من خارج ديارهم الباعث على الدراسة ، بل كذلك المواد اللازمة لها . وقد توفر الباعث بعد انقراض الجيل الأول أو الجيلين الأولين حين أصبح لزاما على الطبقة الفاتحة أن تبرر حقها فى الوجود كجماعة دينية قائمة بنفسها

وفى الوقت الذى كان فيه الغزاة يحكمون بجيوشهم محتفظين بكل العادات البدوية التى تميزهم عن غيرهم — أو على الأقل بأغلبها — متكلمين بلهجة تخالف لهجة البلاد الخاضعة لحكمهم لم يشعروا بالحاجة إلى تبرير سيادتهم بالعقل ولا سيما فى سورية حين كان الجيران المسيحيون يعتبرون العرب طائفة جديدة ذات ميول آرية ، بينما كان العرب ينظرون بعين الرضا إلى عبدة الثالوث . ولكن لم تكد تنقضى بضع سنين حتى بدأت تتلاشى الفروق بين الساميين الذين يعيشون فى رحاب الصحراء ، والساميين الذين يستوطنون الأراضى الخصبة ، وصارت جيوش الخلفاء تضم آلافاً من العرب الذين خدموا فى جيوش الروم وأعانوها على الفتح . وقد كان العرب فى الشام والعراق ومصر يستقبلون فى أغلب الأحوال بالحفاوة والترحاب ، لأنهم قضوا

على ما كان يقوم به عمال الإمبراطورية من سلب ونهب ، وأنقذوا الكنائس التى تخطت مبادئ الكنيسة العامة من الضغط البغيض الذى كانت تنزله بها الحكومة المركزية ، فكانوا بذلك أعرف من غيرهم من الأجانب بشعور البلاد وعواطف أهلها

وكان الإسلام فى مستهل حياته واضحاً لا يشوبه غموض ، ولم يكن فى عقيدته البسيطة القائمة على الإيمان بإله واحد ما يوجب التعارض مع العقيدة المسيحية ، وفى الحق أن صوت الإسلام لم يرتفع ولم يلتمس الصيغ التى يعبر بها عن نفسه إلا حين اشتدت أوجه التناقض والخلاف بينه وبين المسيحية

وقد دخل اليهود والمسيحيون أفواجاً فى الإسلام بمذى الزمن هاربين من الجزية التى كانت تجبى من الموحدين غير المسلمين — أى أهل الكتاب[١] — وقد حملت هذه الأفواج معها ثقافة الإمبراطوريتين البوزنطية والفارسية ، ففزعت الهيئات الكنسية لهذا الانشقاق الواسع المدى ، وأخذت تهاجم بالجدل قواعد الإسلام متسائلة عن ماهية الله ، ومعنى القول بأن الله قادر على كل شىء ، عالم بكل شىء ، ومستفسرة عن علاقة علمه (تعالى) بذاته . وإذا كان الله قد قدر فى أم الكتاب كل شىء قبل

---

(١) أسلفت الإبانة عن تأثير اليهود فى كتاب تراث بنى إسرائيل The Legacy of Israel ص ١٢٩ وما بعدها

وقوعه فأين اختيار الإنسان وتبعته . ولبثت الكنائس تناقش أمثال هذه المسائل أجيالاً طوالاً حتى سلمتها إلى المسلمين فى غبطة ملؤها السخرية ، وهنالك أحدثت شيئاً كثيراً من الخصومة والشقاق كما كان شأنها فى ديارها المسيحية ، وكانت الحكومة تتمكن فى الفينة بعد الفينة من إخماد هذه الخلافات فى بعض البقاع ، ولكن هذه الخلافات قد ظلت تتطلب حلا مرضيا عند الطبقات المفكرة الجادة ، وكانت أمثال هذه الحلول فى أول أمرها اجتهادية غير شافية ، كما كانت اللغة والأفكار جديدة عند قوم بلغ من جهل حكامهم أنهم لم يكونوا يعرفون أن للفلسفة وجوداً

وكان البطريق يوحنا الدمشقى يحمل خصومه من المسلمين عند الجدل معهم على التسليم له فى هدوء[1] . غير أن المسلمين

---

(١) عاش هذا البطريق فى عصر قد اشتدت فيه الخصومة بين المسلمين والنصارى . فقد فتح المسلمون بلاداً — كالشام والعراق — تملأها النصارى فلما هدأت الحرب بالسيف بدأت الخصومة باللسان ، وقد كان البطريق يوحنا نصرانيا شديد التمسك بنصرانيته وعمل هو وأبوه فى قصر عبد الملك بن مروان ، وقد ألف هذا البطريق كتاباً للنصارى يدفع فيه دعوة المسلمين لدينهم فكان من أمثال ما جاء فيه : « إذا قال لك العربى ما تقول فى المسيح ، فقل له إنه كلمة الله ، ثم ليسأل النصرانى المسلم بم سمى المسيح فى القرآن ؟ وليرفض أن يتكلم بشىء حتى يجيبه المسلم ، فانه سيضطر إلى أن يقول : « كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه » فان أجب بذلك فاسأله ، هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة ؟ فان قال مخلوقة فليرد =

لم يلبثوا كثيراً راضين بترك خصومهم مستأثرين كل الاستئثار بأساليب الجدل المنطقى الإغريقى ، فأخذوا يتعودون تدرج أسلوب التفكير الذى كان معروفاً فى كتابات الإغريق والسوريين

ولم يصل إلينا عن هذه الفترة القديمة إلا النزر اليسير ، فيقال إن بضع مؤلفات مختلفة فى الفلسفة قد نقلت إلى العربية وأن بعض أقوال مأثورة عن أهل النظر من رجال الدين الاول تدل على أن الشكوك الفلسفية بدأت تفعل فعلها فى عقولهم

ولم تزدهر الفلسفة وتبلغ أوجها إلا فى كنف الخليفة العباسى : المأمون[1] (١٩٨ — ٢١٨ هـ ، أى ٨١٣ — ٨٣٣ م) ، وإن

═ عليه بأن الله إذن كان ولم تكن له كلمة ولا روح — فإن قلت ذلك فيفحم العربى لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين » وروحنا — أو يحى الدمشقى كما يسمونه — كان مولى المأمون وكان طبيباً فيلسوفاً وإن كانت الفلسفة أغلب عليه من الطب ، وقد ترجم كثيراً من كتب أرسطو وكان أحد أبطال الترجمة فى عصره — إقرأ للأستاذ الجليل أحمد أمين صفحتى ١٥٨ ، ٢٢٣ من فجر الإسلام طبعة ثانية ، وصفحتى ٢٦٤ ، ٣٤٣ من ضحى الإسلام ج ١ طبعة ثانية (المعرب)

(١) روى ابن خلكان فى أخبار الحكماء وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء وابن النديم فى الفهرست سبباً للنهضة العلمية والفلسفية التى قام بها المأمون فقالوا إن المأمون قال : رأيت فيما يرى النائم كأن رجلاً على كرسى جالساً فى المجلس الذى أجلس فيه فتهيبته وتعاظمته وسألت عنه ، فقيل لى هو أرسطاطاليس ، فقلت أسأله عن شىء ، فسألته ما الحسن ؟ فقال ما استحسنته العقول ، فقلت ثم ماذا ؟ قال ما استحسنته الشريعة ، قلت ثم ماذا ؟ قال ما استحسنه الجمهور ، قلت ثم ماذا ؟ قال ثم لا ثم ، فكان هذا ═

ما ذهب إليه هـذا الخليفة من القول « بخلق » القرآن خلافاً لعقيدة أهل السنة الذين يرون أنه قديم سابق على العوالم كلها واعترافه الصريح بأنه من أشد أنصار المعتزلة — أى المتكلمين الأحرار[1] — فيما يختص بالذات الإلهية . إن هذا كله ليفضى بنا إلى القول بأن المسلمين كانوا قد ألفوا الفكر اليونانى واللاهوت المسيحى منذ زمان بعيد

= المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وتقنها — وهذا الكلام مردود عقلاً ، وقد جاء فى ضحى الإسلام (ج ١ طبعة ثانية ص ٢٦٥ ، ٢٦٦) أن بواعث هـذه النهضة ترد إلى أمور يعنينا منها الآن أن المأمون قد تولى تربيته الرشيد والبرامكة فشب على حب العلم وأن روح العصر إذ ذاك كانت تحض على طلب العلم وتغرى بدراسته . وقد شغف المأمون بالعلم وكانت له مجالس مناظرات (اقرأ ضحى الاسلام ج ١ ص ٥٧ وتاريخ بغداد لطيفور ص ٦٨) بل تعصب للفلسفة حتى آذى أهلها — يقول الأستاذ الإمام فى كتاب الإسلام والنصرانية : « كان خليفة كالمأمون يضطهد أحياناً أعداء الفلسفة . وقد عرف التاريخ كثيرين من أرباب الشهرة الذين قضوا فى سجنه الشهور أو السنين لأنهم كانوا يعادون الفلسفة ظنا منهم أن منها ما يعدو على الدين فيفسده » واقرأ فى هـذا الصدد رأى المستشرق ميور فى عصر المأمون للدكتور فريد رفاعى فى محكمة التفتيش التى أقامها المأمون لمن لا يقول بخلق القرآن ، وتأمل فيما قاساه ابن حنبل حين حمل مكبلا بالحديد إلى معسكر الخليفة — فان هذا التعصب يشهد بمدى نصرة المأمون للحركة الفكرية ومشايعته للنهضة العلمية . ولا تنس دار الحكمة فى عصره . وبعثته إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية

(المعرب)

(١) انظر هامش (١) من صفحة ٢٧٤ (المعرب)

وقد أنشأ المأمون مدرسة للعلماء فى بغداد فنشطت فيها دراسة الكتب الإغريقية وترجمتها نشاطاً عظيماً [١] . وقام الطبيب النسطورى « حنين بن إسحاق العبادى » [٢] (٨٠٩ — ٨٧٣) وبنو قرابته بنصيب كبير من نقل الكتب إلى العربية ، ولم يكن عمله فى بغداد فحسب . بل طاف بسورية وفلسطين فى طريقه إلى الإسكندرية ليصيب كل ما وصل إليه العالم القديم من علم بالطب . ولكى يزداد علماً بالإغريقية

---

(١) روى صاحب المأمون فى الفصل الثامن من الكتاب الثالث من المجلد الأول أن الأستاذ سنتلانه (فى مفتتح محاضراته فى تاريخ المذاهب الفلسفية بالجامعة المصرية) قد قسم تاريخ الترجمة فى عهد آل عباس إلى ثلاثة أدوار : أولها من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد ، وثانيها من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى ٣٠٠ — ومن الطبقة الثانية من المترجمين منهم يوحنا بن البطريق والحجاج بن مطر وقسطا بن لوقا البعلبكى وعبد المسيح ابن ناعمة حمصى وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق وثابت بن قره الصابئ وحبيش بن الحسن ويدعى حبيش الأعسم ابن أخت حنين — وأن مما ترجم فى هذا العصر أغلب كتب أبقراط وجالينوس وأرسطاطاليس وشىء من كتب أفلاطون ومن التفاسير على الكتب المذكورة — ثم الدور الثالث من سنة ٣٠٠ هـ إلى منتصف القرن الرابع . (المعرب)

(٢) اقرأ ترجمته فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ج ١ الطبعة الأولى بمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هـ ١٨٨٢ م من صفحة ١٨٤ إلى ص ٢٠٠ ، وفى الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان (طبع دار الطباعة الأميرية المصرية سنة ١٢٧٥ هـ ص ٢٣٥ ، ٢٣٦) ، وفى أخبار الحكماء للقفطى (طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ من صفحة ١١٧ إلى ص ١٢٢) (المعرب)

ولحُنَيْن خلاف المقالات الطبية والرياضية التى نقلها إلى العربية الفضل فى ترجمة كتب «المقولات» Categories «والطبيعيات» Physics وعلم الأخلاق الكبير Magna Moralia لأرسطو و «الجمهورية» Republic و «القوانين» Laws (ويسميه العرب النواميس) و «محاورة طيماوس» Timaeus لأفلاطون ، وإن لم تترجم هذه الكتب كاملة فى جميع الأحوال

وربما كان ابنه «إسحاق» المتوفى سنة ٩١٠ م[1] هو

(١) هو (كما جاء فى الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان والجزء الأول من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وفى دائرة المعارف الإسلامية) إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادى توفى ببغداد فى ربيع الثانى سنة ثمان وتسعين ، وقيل تسع وتسعين ومائتين (نوفمبر سنة ٩١٠ أو ٩١١) وقد كان أوحد عصره فى علم الطب « ولكن الذى وجد من تعريبه فى كتب الحكمة من كلام أرسطو وغيره أكثر مما يوجد من تعريبه لكتب الطب . وكان قد خدم من الخلفاء والرؤساء من خدمه أبوه . ثم انقطع إلى القسم بن عبيد الله وزير الإمام المعتضد بالله ، واختص به حتى أن الوزير المذكور كان يطلعه على أسراره ويفضى إليه بما يكتمه عن غيره » وبين المؤلفات الهامة التى نقلها إلى العربية خلاف ما ذكره الأستاذ جيوم أصول الهندسة لاقليدس ، وكتاب المجسطى لبطليموس والكرة والاسطوانة لأرشميدس والأشكال الكرية لمنالاوس وسوفسطس لأفلاطون مع شرح أولمبيودور Olympiodore . ومن كتب أرسطو المقولات والجدل والخطابة والسماء والعالم ... ولسنا نعرف على التحقيق أى هذه الكتب قد نقل عن السريانية وأيها المنقول عن اليونانية مباشرة كما يقول الأستاذ سوتر H. Suter فى دائرة المعارف الإسلامية

ولقب إسحاق (العبادى) نسبة إلى عباد الحيرة وهم عدة بطون من قبائل شتى نزلوا الحيرة وكانوا نصارى (المعرب)

الذى نقل إلى العربيــة . « ماوراء الطبيعة » Metaphysics وكتاب « النفس » de Anima و « الكون والفساد » de generatione et corruptione ، وكتاب « العبارة » Hermeneutics مع تعليقــات الإسكندر الأفروديسى[1] Alexander of Aphrodisias ومن إليه

وإذا أضفت إلى ذلك ما ترجمه ابن أخته « حُبَيْش » تبينت أن العلم الذى كان معروفاً فى ذلك الوقت لم يبق منه ما لم ينقل إلى العربية إلا قليل ، أما الشعر والدراما وتاريخ العصر القديم فإن العرب لم يستشعروا لذة فى دراستها

إلى هذا الحين كان حظ الفكر العربى من الاستقلال

---

(١) عاش (على نحو ما جاء فى إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى والجزء الأول من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة) أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر الملك وعاصر جالينوس واجتمع به واشتدت بينهما المشاغبات والمخاصمات حتى لقد كان يلقب جالينوس برأس البغل

وكان فيلسوفاً متقناً لعلوم الحكمة بارعاً فى العلم الطبيعى ، وكان له مجلس عام يتولى تدريس الحكمة فيه . وقد فسر أكثر الكتب التى خلفها أرسطو وتفاسيره مرغوب فيها مفيدة للاشتغال بها — وقد روى ابن أبى أصيبعة والقفطى عن أبى زكريا يحى بن عدى أنه قال : (إن شرح الإسكندر للسماع كله ولكتاب البرهان رأيته فى تركة إبراهيم بن عبد الله الناقل النصرانى وإن الشرحين عرضا على بمائة دينار وعشرين ديناراً فمضيت لأحتال فى الدنانير ، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين فى جملة كتب على رجل خراسانى بثلاثة آلاف دينار » وقيل إن هــذه الكتب كانت تحمل فى الكم . وقد أتى ابن أبى أصيبعة والقفطى على تفاسيره وملخصاته فاقرأها عندهما إن أردت مزيداً (المعرب)

ضعيفاً جدا . ولم يكن ثمة مايبرر اسم « الفلسفة العربية » . ولبثت مدرسة المترجمين التى أنشأها هؤلاء الرجال تعمل عملها على يد اليعاقبة الذين كان حظهم من استقلال الفكر لا يزيد على حظ أسلافهم — فيما خلا رسالة كتبها رجل يدعى « قسطا بن لوقا » فى الفرق بين النفس والروح . وقد كان لهذه الرسالة أثر بعيد حينما ترجمت فيما بعد إلى اللاتينية

وظهرت فى هذا العصر مؤلفات أول وآخر فيلسوف أنجبه العرب . وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى . وهو عربى المحدر من أسرة نزحت من جنوبى شبه الجزيرة . وولد بالكوفة حوالى سنة ٨٥٠ م ودرس بالبصرة و بغداد . ولم يبق الكثير من مؤلفاته فى لغته الأصلية . ولكن شطراً كبيراً منها لايزال باقياً إلى اليوم فى ترجمته اللاتينية التى قام بها جيرار القرمونى Gerard of Cremona وغيره

وليس من شأننا أن نتناول فى هذا الفصل آثاره فى الرياضيات والتنجيم والكيمياء العربية وعلم المرئيات ، وأكبر آثاره اتصال اسمه ونفوذه بترجمة كتاب كان له أثر فى كل ما تلا ذلك من مناهج الفلسفة والإلهيات فى الشرق والغرب حتى تمكن القديس توما الأكوينى مستعيناً بالمراجع العربية من القضاء على سلطانه . هذا الكتاب الذى نتحدث عنه يحمل فى العربية

العنوان الآتى : الفصل الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف ويسمى باليونانية « تيولوجيا » « أثولوجيا » ، وهو قول على « الربوبية » تفسير فورفوريوس Porphyrius الصورى ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى وأصلحه لأحمد ابن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى ، رحمه الله [1]

نتبين من هذا أن الكتاب وإن كان منحولا على أرسطو فإن الكلام الوارد فيه يدل فى جلاء على أنه تفسير منسوب إلى فورفوريوس Porphyry — ومن المحتمل أن يكون «الأثولوجيا» قد نسب إلى أرسطو فيما بعد حين تغلغلت فى الإسلام النزعات الصوفية للأفلاطونية الحديثة تغلغلاً قويا . وحين علا ذكر أرسطو وساد سلطانه على أنه الفيلسوف المفرد العلم — وليس يعتبر هذا الكتاب تفسيراً بأى معنى من معانى الكلمة ، وإنما هو رسالة فى الأفلاطونية الحديثة مأخوذ عن المقالات : الرابعة والخامسة والسادسة من تاسوعات أفلوطين Enneade of Plotinus

ولما كانت نظريات النفس الواردة فى هذا الكتاب تتوارد مع تعديلات تختلف باختلاف العلماء فى كل مجرى الفلسفة العربية

(١) طبعة Fr. Dieterici ليبزج ١٨٨٣

فقد يكون من المفيد أن نلخصها فى إيجاز :

النفس جوهر عقلى محض غير متجسم ولا فان ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ويقيم هذا الجوهر دائماً أبداً فى عالم العقل ولا يستطيع أن يبرحه[1] ، ولكنه أدنى مرتبة من العقل المحض الذى لا تخامره الشهوات من حيث إنه يحس شوقاً (نزوعاً) إلى تحقيق الصور التى تحضر له . والنزوع يحدث الألم حتى يستوفى رغبته فى عالم الحس . ومن هذا الشوق تتكون النفس . ولهذا فإن النفس عقل يقوم فى جسم أحياناً و يقوم مفارقاً للجسم أحياناً أخرى . ويؤثر العقل فى العالم المحسوس بتوسط النفس[2] . أما النفس عند كافة الحيوانات فقد أخطأت

---

(١) فى النص العربى (كتاب اثولوجيا أرسطاطاليس ص ٥ — الطبعة الأولى بمدينة برلين سنة ١٨٨٢ تصحيح ومقابلة المستشرق فردريك ديتريصى Dr. Fr. Dieterici) : « فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسالك إلى موضع آخر لأنه لا مكان له يتحركه إليه غير مكانه ولا ينساق إلى مكان آخر غير مكانه » (المعرب)

(٢) فى النص العربى ص ٦ : « وربما كانت النفس فى جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك أنها لما اشتاقت إلى السلوك وإلى أن تظهر أفاعيلها تحركت من العالم الأول أولا ثم إلى العالم الثانى ثم إلى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت ما فعلت . غير أن النفس وإن كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فان العقل لم يبرح مكانه العقلى العالى الشريف وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس ، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى ، وهو الذى زين الأشياء بأن صير الأشياء منها دائماً ومنها داثراً إلا أن ذلك كان بتوسط النفس وإنما تفعل النفس أفاعيلها به لأن العقل إنية دائمة فعله دائم » (المعرب)

سبيلها[١] ، وأما نفس الإنسان فلها أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وناطقة . وتفارق البدن « عند انتقاصه وتحليله غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن إذا فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث . وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن وشهواته فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد »[٢]

فإن سأل سائل فقال إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى فما الذى تذكر : « قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم »[٣] ، والدليل

---

(١) فى النص العربى ص ٦ : « وأما نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا خطأ فإنها صارت فى أجسام السباع غير أنها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وإن أتى فى هذا العالم نوع آخر من أنواع النفس فإنما هو من تلك الطبيعة الحسية . وينبغى للشىء الكائن من الطبيعة الحسية أن يكون حيا أيضاً وأن يكون علة حياة للشىء الذى صار إليه » (المعرب)

(٢) وبقية النص العربى ص ٧ : « حتى تلقى عنها كل وسخ ودنس علق لها فى البدن ثم هى ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد كما ظن أناس لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونات ... »
(المعرب)

(٣) وبقية النص العربى ص ١٤ : « ... الشريف إلا أنه لا يكون هناك شىء يضطرها أن تفعل وتقول لأنها إنما ترى الأشياء التى هناك عيانا فلا تحتاج إلى أن تقول ولا إلى أن تفعل لأن فعلها لا يليق بذلك العالم (العقلى الشريف) بل إنما يليق بهذا العالم » (المعرب)

على أنها لا تتذكر ما كانت فيه من العالم السفلى مما تفكرت فيه ورغبت فيه وتفلسفت به أنها حين تلقى بصرها إلى العالم الأعلى وتنظر إليه لا تستشعر لذة فى النظر إلى العالم السفلى

« ونقول إن كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ... ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكر فيها ههنا أيضاً بغير زمان »[(١)]

وإن قيام النفس بأفاعيل كثيرة فى أوقات مختلفة لا ينهض دليلا على أنها ذات قوة واحدة . فإن أفاعيلها إن تكثرت فى مختلف الأوقات فذلك لأن الأشياء المتجسمة لا تتقبل أفاعيلها معاً فى وقت واحد[(٢)]

---

(١) بقية النص العربى ص ١٦ : ولا نحتاج أن نذكرها لأنها كالشىء الحاضر عندها ، فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت فى العالم الأعلى والحبة فى ذلك الأشياء المعاومة فإنها لا تخرج من شىء إلى شىء هناك ولا تنقلب من حال إلى حال ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور أعنى من الأنواع إلى الأشخاص ولا من الصور إلى الأجناس والكليات صاعداً فاذا لم تكن الأشياء المعاومة فى العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عيانا ... » (المعرب)

(٢) ص ١٨ فى المصدر العربى : « فالنفس وإن كانت تفعل أفاعيل كثيرة لكنها إنما تفعلها كلها معاً وإنما تتكثر أفاعيلها وتتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو أن تقبل أفاعيل النفس كلها معاً لكنها قبلتها قبولا متحركا . فكثرة الأفاعيل إذن فى الأشياء لا فى النفس » (المعرب)

ثم إن العقل « هو الأشياء كلها » ثم هو يعقل الأشياء كلها وهو « إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها »[(١)]

والله علة العقل . والعقل علة النفس . والنفس بدورها علة الطبيعة . والطبيعة علة جميع الجزئيات ، وإنه وإن كان الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد إلا أن الله علة جميع الموجودات لأنه خالق العلل

ونسبة العالم الحسى إلى العالم العقلى كنسبة حجر خام إلى حجر مصقول[(٢)] . ثم إن جمال الطبيعة فيض عن جمال النفس . ولا ينبغى أن نضيف أحد الأمور الواقعة من العلل الثانوية إلى

---

(١) ص ١٩ نفس المصدر (المعرب)

(٢) ص ٣٤ ، ٣٥ نفس المصدر : « إن العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان أحدهما يلازم الآخر ، وذلك أن العالم العقلى محدث للعالم الحسى . والعالم العقلى مفيد فائض على العالم الحسى . والعالم الحسى مستفيد قابل للقوة التى هى ثابتة فى العالم العقلى فنحن ممثلون هذين العالمين وقائلون إنهما يشبهان حجرين ذوى قدر من الأقدار . غير أن أحد الحجرين لم يهندم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة والآخر مهندم وقد أثرت فيه الصناعة . وهيئته هيئة يمكن أن يتفسر فيه صورة إنسان ما أو صورة بعض الكواكب أعنى تصور فيه بعض الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم ، وإذا فرق بين الحجرين الذى أثرت فيه الصناعة وصورته فأفضل الصور وأحسن الرتبة من الحجر الذى لم ينل من حكمة الصناعة شيئاً ألبتة فيه . وإنما فضل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن الآخر حجر أيضاً لكنه إنما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة . وهذه الصورة التى أحدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنها كانت فى عقل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل أن تصير فى الحجر ... » (المعرب)

إرادة قائمة فى الكواكب ، والجسم الذى هو مجرد أداة للنفس يفسد وينحل حينما لا تحتاج إليه النفس وتفارقه . والإنسان بسبب النفس هو ما هو (الإنسان إنسان بنفسه) . والنفس تبقى على حال واحدة لا يعرض لها فساد أو انحلال

هذه هى بعض الآراء التى تعزى إلى أرسطو ، وإنه لمن الغريب أن فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده لم يخامرهم الشك فى صحة هذه الأقوال التى تتضمن كثيراً من الأحكام التى لا يقرونها بطبيعتهم ، وإلى هذا التخليط فى المصادر التى استمدوا منها فلسفة أرسطو نستطيع أن نرد اضطراب الفلسفة المسيحية فى الغرب وعدم اتساق الفكرة فيها ، وهو ما ورثته هذه الفلسفة عن الشرق ؛ وجدَّ القديس توما فى تخليصها منه ، ثم إن النزعة الصوفية السارية فى نظريات المذهب الأفلاطونى الحديث قد صادفت حاجة قوم وجدوا فيها ملاذاً من شكوكهم ومشقاتهم التى أحدثها لهم هذا المذهب فى جملته حين ذاع بينهم فتداولوه على أنه جزء من فلسفة أرسطو .

ونرى من جهة أخرى أن الاضطراب الذى بعثه فى أذهان المسلمين الجادين فى البحث عن الحقيقة هذا الخلط بين المذاهب المتباينة ، قد زاد كثيراً فى بغضهم للفلسفة كلها ، وتعصبهم عليها ، على نحو ما يقول الكثيرون منهم

ثم إن العرب يقصدون بالفلاسفة أولئك الذين تصادف الفلسفة فى نفوسهم ميــلا يرجح على ميلهم للدين ، فيقول الشهرستانى المتوفى سنة ثلاث وخمسين ومائة وألف إنهم (أى الفلاسفة) « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين عليه »[١]

وينبغى عند قراءة هذا الحكم أن نعلم بأن المسلمين كانوا على يقين بأن مذاهب الأفلاطونية الحديثة التى وصلت إليهم منحولة على أرسطو هى له حقا

ويبدأ الشهرستانى ثبته فى الفلاسفة العرب بالكندى وحنين ابن إسحاق ويختمها بأبى على بن سينا ، والذى لا شك فيه أن الأجل لو امتد به لأضاف إلى ثبته الفيلسوف الأسپانى « ابن رشد » المتوفى سنة ثمان وتسعين ومائة وألف ، وهو أعظم شراح أرسطو علماً

وقد قام علم الطبيعة عند هؤلاء العلماء على مذهب أرسطو فى العلل الأربع[٢] . فقالوا بوجود الصور والطبائع التى بها تتمايز الموجودات ، وحاولوا كشف مبدإ الوجود فى هذه الصور والطبائع

وكانت نظرية الكندى فى العالم تشبه النظرية التى تضمنها

(١) الشهرستانى فى الملل والنحل (المعرب)

(٢) المادية والصورية والفاعلية والغائية (المعرب)

الكتاب المسمى أثولوچيا أرسطاطاليس . فالعقل الإلهى هو علة وجود العالم ، ويسع نشاطه الأفلاك السفلى بعد توسط الأفلاك السماوية . أما النفس الكلية فهى فى مكان وسط بين الله وعالم الأجسام . وهى التى خلقت الأفلاك السماوية ، وأما النفس البشرية فهى فيض عن « نفس » العالم ، والنفس من حيث إنها مرتبطة بالجسم فهى متأثرة بالأفلاك السماوية . أما من حيث تعلقها بأصلها الروحانى فهى حرة مستقلة ، ولسنا نصيب الحرية والخلود إلا فى عالم العقل ، ولذلك فإن الإنسان إذا أراد أن يظفر بهما وجب أن يأخذ نفسه بممارسة تهذيب قواه العقلية باكتساب معرفة حقه عن الله والعالم

ويرى ابن خلكان — الذى يعتبر من أوثق كتاب السير الممتازين — أن أعظم فلاسفة الإسلام الأول هو الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ٩٥٠ م والذى يرجع إلى أصل تركى . وقد كان شارحاً خصب الإنتاج لمصنفات أرسطو ولكتب أفلاطون التى كانت معروفة لأهل ملته ، وكانت رسائله « فى النفس » وفى « قوى النفس » وفى « العقل » معروفة للاتين خير معرفة

ولقد ترك الكندى والفارابى للخلف مسألة العقل الفعال intellectus agens ونظرية أرسطو فى العقل البشرى متأثرة بنظريته فى التقابل بين القوة والفعل . وكان يقول إن هذا العقل

(الذى كان يسمى intellectus فى العصور الوسطى) ليس إلا القدرة على المعرفة . فهو تارة يعرف أو يفكر ، وطوراً يتوقف عن المعرفة والتفكير ، فلا بد أن يكون ثمة كائن حقيق فى وسعه أن يخرج العقل البشرى من القوة إلى الفعل . ويجب أن يكون هذا الكائن هو العقل الفعال .

ولكن ما يكون هذا العقل الفعال أو الخالق وما علاقته بالنفس الإنسانية وبالعقول التى حركت الأفلاك وما صلته بالله ؟. يقسم الفارابى العقول أربعة أقسام ، يسميها : العقل بالقوة ، والعقل بالفِعْل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال . ويُظن أنه يعنى بالضرب الثالث من هذه العقول حالة العقل بالفِعْل وقت إدراكه للمعقولات ، ويعنى بالعقل الفعال صورة محضة مفارقة للمادة ، وهو الذى يجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقول بالقوة معقولا بالفِعْل .

وفى وسعنا أن نقول قبل أن نفرغ من هذا الموضوع إن ابن رشد (انظر ص ٣٠٨) سلم بأن العقل الفعال والعقل بالقوة واحد لجميع الناس ، ومثل هذا الاعتقاد يهدم القول بخلود النفوس الجزئية واستقلالها بذاتها — وقد هاجم هذا الرأى القديس توما الأكوينى الذى كان يذهب إلى أن العقل بالقوة والعقل بالفِعْل جزءان من نفس كل إنسان . ولهذا فإن عدد العقول بالفِعْل

و بالقوة هو عدد أفراد الجنس البشرى لا يقل ولا يزيد[1]

وقد تبع ابن سينا الفارابى فى القول بوحدة العقل الفعال ولو أنه لم يتابعه فى القول بوحدة العقل بالقوة ، ولكن الرجل العظيم — ونعنى به القديس توما — كان على حق حين رأى فى هذا ما يناقض القول بتصرف الإنسان فى أفعاله

وتعرض لنا فى كتب الفارابى تلك الأدلة التى تثبت وجود الله والتى استمدت من (محاورة) طيماوس Timaeus (لأفلاطون)

---

(١) يرى ابن رشد أن العقل واحد فى جميع الناس مهما اختلفت طبقاتهم وتباينت ألوانهم . وأنه لا يتجزأ على أفراد الجنس البشرى . وأن شخصية الإنسان مردها إلى الحواس لا إلى العقل — لأن العقل لا يتجزأ — فابن رشد يعتقد أن كل عقل فى كل إنسان مصدره واحد ومأخوذ من نبع واحد وهو العقل الأول العام — وعلى هذا فللإنسانية كلها عقل واحد خالد فى الأرض دون سواها — يعيش من تعاقب الإنسانية جيلاً بعد جيل ، وقرناً بعد قرن — فهو خالد بحياة الإنسانية لا بفنائها ، ولقد حمل القديس توما على هذا الرأى وهاجمه قائلاً لدعاته : أفتزعمون أن العقل الذى وهبه أفلاطون وأرسطو والعقل الذى منى به اللصوص وقطاع الطرق واحد لا خلاف بينهما . . ؟ على أن هذا الرأى لا يعزوه لابن رشد جميع الذين أرخوا فلسفته . اقرأ المحاورة الممتعة التى دارت فى هذا الصدد بين الأستاذ فرح أنطون والأستاذ الإمام — محمد عبده — فى كتاب « ابن رشد وفلسفته » وفيها يقول الإمام : أثبت أرسطو وتبعه ابن رشد وجل فلاسفة الإسلام أن نفس الإنسان التى هو بها إنسان — وهى ما يلقبونها بالنفس الناطقة — جوهر مجرد عن المادة لا هو جسم ولا حال فى جسم وإنما له علاقة بالجسم يدبره ويصرفه وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها . ولهذه النفس آلة فى الجسم بها يكون التدبير (المعرب)

(وكتاب) ما بعد الطبيعة Metaphysics (لأرسطو)، ونراها ترد فى تكرار ممل عند جميع علماء المسلمين فى العصور الوسطى . وموضوعها الواجب والممكن واستحالة سلسلة لا نهائية للعالل . وفرض علة أولى واجبة الوجود فى ذاتها ولذاتها

وقد كان الفارابى متحمساً فى شرحه للنظرية القائلة بقدم العالم وهى التى كانت طعنة للاسلام وللمسيحية على السواء، وأن تعريفه للزمان بأنه الحركة التى تضبط الأشياء مجتمعة لجدير بالذكر

وثمة اسم غلبت فى الغرب شهرته على شهرة الفارابى . هو ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ٩٨٠—١٠٣٧)[١] انحدر من أسرة نشأت فى بخارى . وتقوم شهرته التى ذاعت بعد موته على مؤلفاته فى الطب أكثر مما تقوم على تصانيفه فى الفلسفة ، وقد كان يحسن الكتابة للعامة ، ويخلع شخصيته على الموضوع الذى يتناوله ويشرحه فى مزاج من الإيجاز والتلخيص ، حتى اعتبر بحق ممثل الفكر العربى الفلسفى فى أصفى صوره قبل ظهور ابن رشد فى الغرب ، وقد عرف اللاتين ابن سينا قبل أن يعرفوا مؤلفات ابن رشد . فأمر ريموند Raymond كبير أساقفة طليطلة (بين سنتى ١١٣٠ — ١١٥٠) رئيس الشمامسة دومنيك جنديزالفس

---

(١) اقرأ طبقات الأطباء (ج ٢ من ص ٢ إلى ص ٢١) ووفيات الأعيان (ج ١ من ص ٢١٤ إلى ص ٢١٧)

Dominic Gundisaluvs ويوحنا أفنديث الأشبيلى Juan Avendeath بترجمة مؤلفاته

وابن سينا فى جملته شبيه بسلفه وإن كانت نظرياته أكثر وضوحا وتفصيلا . فهو يقول إن العقول المحضة قد فاضت عن واجب الوجود (على هيئة) جواهر بسيطة لا تقبل التغير . وهذه الأشياء الجميلة تجنح دائما نحو واجب الوجود ، وتحاول أن تقلده مستغرقة فى لذتها العقلية فى تأمل الله خلال الأبدية

وقد كان لشرح ابن سينا لأسلافه تأثير قوى فى الغرب حين نقلت مؤلفاته إلى اللاتينية[١] . وقد كان بين عديد الكلمات والأفكار التى أخذها عنه الغربيون كلمة معقولات Intentio[٢] وهى ما يدرك بالعقل ، وعنده نوعان من المعقولات أولهما ما يدرك أولا من شىء كشجرة ، وثانيهما هو الإدراك المنطقى لشىء بالإضافة إلى معان مجردة كلية[٣]

ونقل ألبرت الأكبر Albertus Magnus مبحث ابن سينا الذى ذهب فيه إلى أن موضوع المنطق هو المقصودات الثوانى

---

(١) قارن كتاب تراث بنى إسرائيل صفحة ٢١١

(٢) انظر مادة هذه الكلمة فى قاموس New English Dictionary

(٣) يريد بالنوع الأول « المفهوم » وبالثانى : « الماصدق » (المعرب)

التى بها ينتقل الإنسان من المعلوم إلى اللامعلوم ، وصار هذا المبحث جزءاً من التراث الفلسفى فى العصور الوسطى

وقد أوجد ابن سينا لنفسه ولمن خلفه مشكلة لم يحسن التخلص منها ، حين وضع المبدأ القائل بأنه لا يصدر عن الشىء الواحد الذى لا ينقسم إلا شىء واحد[١]

ومن ثم فإن ابن سينا يرى أن الزعم القائل بأن الصورة والهيولى يصدران عن الله مباشرة غير جائز لأن هذا الزعم يتضمن القول بأن فى ذات الله حالين متباينتين . أجل لا ينبغى القول بأن الهيولى تصدر عن الله لأنها مبدأ التكثر والتنوع

وكذلك يقول ابن سينا إننا لا نملك القول بأن واجب الوجود الذى ليست له علة غائية مسير بغرض ، بمعنى أنه يعمل لشىء غير ذاته ، إذ لو فعل هذا لكان خاضعاً فى أفعاله لكائن أدنى من ذاته

وعلى هـذا فقد يكون لزاما علينا أن نميز فى ماهية الذات الإلهية

١ — خيرية الشىء التى تجعله مرغوبا فيه

---

(١) لا شك فى أن أفلوطين Plotinus الذى كان يدرك الصعوبة فى شرح كيفية صدور الكثرة من الوحدة كان أول من قال بهذا المذهب وكثير من مذاهب ابن سينا الأخرى

٢ — معرفة الله لهذه الخيرية .

٣ — إرادة الله فى تحصيل هذا الخير أو إحداثه

وعلى هذا وجب أن نفرض شيئاً يتوسط بين الله الواجب الوجود والعالم المتكثر ، وبهذا انتقلت المسألة إلى الكيفية التى بها يعلل : وجود عالم مركب وخالق بسيط

بدأ ابن سينا يربط معني الوجوب والإمكان بمعني الشعور والمعرفة ، وعنده أن المعلول الأول [1] وهو عقل محض يستمد وجوده من الموجود الأول ، فهو بذلك واجب الوجود ، ولكنه فى ذاته ممكن لا غير إذ ليس هناك ما يجعل صدوره عن العلة الأولى واجباً ، ونشأت بهذا اثنينية فى العالم لم تتأثر بها العلة الأولى ، ومن هذه الاثنينية انبثقت الثلاثية ومن ثم خرجت سلاسل الفيض التى انتهت بفلك القمر ، وعن عقل القمر صدر آخر العقول المحضة التى صدرت عنه النفوس البشرية والعناصر الأربعة [2]

وهنا تَرَدَّى ابن سينا فى مشكلة فادحة . لأنه عارض بذلك المبدأ الذى أقره حين تناول الكلام عن الأفلاك ، وهو أن الشىء

---

(١) أى العقل الأول الصادر عن الواجب . ويريد بالموجود الأول : الواجب فيكون المعلول الأول واجب الوجود بالواجب (المعرب)

(٢) الماء والهواء والنار والتراب (المعرب)

الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، وقد تكون مادة العناصر (أى الهيولى) واحدة لاشتراكها فى موضوع واحد . ولكن من أين جاءت صورها ..؟

يرد ابن سينا العناصر الأربعة إلى أن العقول المحضة تعرف أن هذه العناصر أربعة فى عقل الله ، ورغبة فى أن يتحامى ما ينقض مذهبه ويفسح المجال للقول بالتكثر ذهب إلى أن المادة مستعدة لقبول صورة معينة ، وقد ينشأ هذا الاستعداد عن حركات الأفلاك بحيث لم يكن على الصورة إلا أن تحل فى الهيولى التى تهيأت لقبول صورتها الخاصة

ومراتب الوجود عند كثير من فلاسفة المسلمين تنحو النحو الآتى :

المبدأ الأول : ويراد به الله[1]

العقل الأول : الذى يعقل نفسه ومبدأه

العقل الثانى : الذى يعقل ذاته من حيث هو واجب ومن

---

(١) يقول الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وهو يصور على لسان الفلاسفة مذهبهم فى العقول والموجودات :

المبدأ الأول — أى الخالق — فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه . وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة فى الأسامى سمى ملكا أو عقلاً أو ما أريد . ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى (المعرب)

حيث هو ممكن . فمن حيث هو واجب تصدر عنه نفس الفلك التاسع ، ومن حيث هو ممكن يصدر عنه جرم الفلك التاسع

العقل الثالث : ويعقل ذاته من حيث هو واجب ومن حيث هو ممكن ، فمن حيث هو واجب تصدر عنه نفس فلك زحل ، ومن حيث هو ممكن يصدر عنه جرم فلك زحل[١] .

وهكذا حتى نصل فلك القمر المكون من نفس وجرم

العقل الفعال : (وهو نفس فلك القمر) وعنه تصدر النفوس البشرية والعناصر الأربعة[٢]

ولعل من المناسب أن نثبت هنا وصف روجر بيكون Roger Bacon لحالة العلوم الفلسفية فى عصره (١٢٩٢) وإن كنا بهذا نقدم شيئاً عن موضعه فى سير العلم . يقول :

لم يكن للشطر الأكبر من فلسفة أرسطو أثر فى الغرب لضياع المخطوطات التى حوت هـذه الفلسفة بين دفتيها وندرتها

---

(١) الصحيح فيما نعلم أن نفس فلك زحل وجرمه يصدران عن العقل الرابع لا العقل الثالث — يقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة مصوراً هـذا المذهب عند الفلاسفة : « ثم لزم من العقل الثانى عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه . ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه » (المعرب)

(٢) انتهى الغزالى من تلخيص هذا المذهب وأردفه بقوله : ما ذكرتموه تحكمات وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رواه لاستدل على سوء مزاجه (المعرب)

الواضحة ، أو لصعوبة المادة وعسر تذوقها ، أو لما انتهت إليه الحروب التى ثارت فى الشرق ، حتى انقضى عصر الرسول وقام ابن سينا وابن رشد وسائر الفلاسفة بنقل الفلسفة التى خلفها أرسطو وعرضها على الناس عرضاً شاملا ، وعلى الرغم من أن بيثيوس Boethius قد نقل بضع مؤلفات لأرسطو فى المنطق وغيره فإن فلسفة أرسطو لم تصب حظها من تقدير اللاتين حتى عصر ميخائيل الإيقوصى Micheal the Scot الذى نقل بضع أجزاء من مؤلفاته فى الطبيعة وما وراء الطبيعة مشفوعة بشروحه الخاصة ، ولم يترجم إلى اللاتينية حتى وقتنا هذا من آلاف الكتب التى تضمنت حكمته الشاملة إلا بضع مؤلفات قليلة لا يتداول الطلبة إلا القليل منها ، وابن سينا — على وجه الخصوص — وهو مقلد أرسطو ومفسر تعاليمه ومتمم الفلسفة بقدر ما وسعه — قد ألف فى الفلسفة كتابا يقع فى ثلاثة أجزاء كما يقول فى مقدمة كتابه « الكفاية » The Sufficiency أى الشفاء ، تداول الناس أحدها وهو يشبه أقوال الفلاسفة المشائين الذين هم من مدرسة أرسطو . أما ثانى هذه الأجزاء ، فقد ألفه فيما تتضمنه الفلسفة من حق خالص لا يخشى حراب الخصوم ، على نحو ما يقول ابن سينا نفسه . وأما ثالثها فهو الذى أتمه فى أخريات حياته وفسر فيه الجزأين الأولين وضمنه أشد حقائق الطبيعة والفن غموضاً ، ولكن جزأين من

هذه الأجزاء الثلاثة لم يترجما بعد . وعند اللاتين بضع أجزاء من الكتاب الأول الموسوم بكتاب الشفاء أى الكفاية[(١)] ، ثم أعقبه ابن رشد وهو رجل رصين الحكمة قام بتصحيح كثير مما انتهى إليه أسلافه ، وساهم بنصيب وافر فيما أضيف للفلسفة من مادة جديدة لم تكن معروفة من قبل : وإن كان ما كتبه يحتاج إلى تصحيح فى بعض التفاصيل كما يعوزه الإسهاب فى كثير مما عداه ، على أنه « لا نهاية لتأليف الكتب كما يقول سليمان الحكيم فى سفر الحكمة »[(٢)]

على أن هناك أسباباً تبرر النظر إلى « بيكون » كناقد لاذع وإن كان من غير شك قد أخفق أحياناً فى أن يتصدر أهل الثقافة فى عصره ، ومع كل هذا فإن لآرائه وجاهتها بالنسبة للزمان الذى قيلت فيه

* * *

ولما كانت أسبانيا الإسلامية مرآة صافية تتبدى فيها شتى المذاهب الإسلامية المتطاحنة ، وكان لها خطرها فى المجادلات

---

(١) هذه الترجمة خاطئة والعنوان الصحيح باللاتينية Liber Sanat-ionis وقد عرف — فيما أظن — لأول مرة فى سنة ١٨٨٧ حين نشره د . س . مرجليوث D. S. Margolioth فى Analecta Orientalia

(٢) Philosophiae, XIII

الفلسفية والدينية التى أثارت مراكز الحضارة اليونانية القديمة .

فقد أصبح لزاماً علينا أن نبسط فى هذا الصدد كلمة موجزة نتناول فيها هؤلاء المفكرين الذين أثرت تعاليمهم تأثيراً بعيد المدى فى فلسفة أسپانيا القديمة ودراسات العصور الوسطى . فإن بعض المبادئ التى كان ينادى بها « بيكون » لم يزل معمولا به حتى اليوم ؛ ولم يحن بعد الوقت الذى نتمكن فيه من أن نكتب تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وحتى إذا قدر لنا أن ننشر ما يتصل بها من أبحاث مودعة فى المخطوطات ، ومنبثة فى مختلف المكاتب فى أوربا والعالم الإسلامى . وقدر للعلماء أن يتداولوا هذه المطبوعات فإن علينا أن ننتظر حتى تهيئ الأبحاث الخاصة والدراسات المسهبة السبيل إلى الاحاطة بالفلسفة الإسلامية إحاطة تتناول مداها الواسع ، وفى دراستنا الراهنة حلقات مفقودة توفق الدراسة إلى الكشف عنها على تدرج ، وكل زيادة نضيفها إلى معرفتنا بالفلسفة العربية فى العصور الوسطى تلقى فى الأرجح ضوءاً جديداً على تطور الفكر فى هذه العصور فى الغرب ، لأن الشرق الإسلامى كان وثيق الصلة بالغرب بفضل روابط الدين التى عجز الانشقاق السياسى عن أن يفصم عراها ، ولم يكد السبيل يتهيأ أمام النظر الشرقى لكى يفيض على الإسلام فى الغرب حتى تجلت بين الاثنين صلة وثيقة فى الفكر وتبدت فى الموضوعات التى تناولتها

الدراسة ، ووجدت هناك وحدة هى مصلحة مشتركة عملت على إيجاد الروابط بين العلماء الذين كانوا منبثين فى رحاب الامبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف . وأوجدت بينهم رابطة إخاء فكرى تعوز المفكرين الأوربيين فى عصرنا الحاضر ، وكان الفلاسفة المسلمون فى شتى مناحى العالم الإسلامى يتمتعون بميزة لها خطرها . هى الاشتراك فى الفكر والكتابة والكلام بلغة واحدة . ومن ثمّ فإننا مضطرون إلى البحث فى رحاب الشرق عن الفلاسفة الذين استقى منهم مفكرو المسلمين فى أسبانيا ، أولئك الذين لم يظهر نشاطهم إلا فى القرن الثالث للهجرة

وقد ضاع الاتصال بين الكنيسة والفلسفة فى أسبانيا حتى أضحى المسيحيون تلامذة المسلمين الغزاة ، وكان الأحرى أن يكونوا أساتذة لهم . واشتهرت آداب المستعربين باضمحلالها وانحطاط مستواها حتى ليصبح البحث فى رحابها عن بذور فلسفة المسيحيين فى العصور الوسطى عبثاً لا طائل تحته .

وقد لبثت أسبانيا أشد الدول استمساكا بالسنة نحو قرون ثلاثة . ولسنا نعرف فيها أثراً لحركة قوية فى الفكر أو الدين إلى أن ظهرت آثار الجاحظ — وهو معتزلى يمتاز بخصوبة الإنتاج ورحابة الأفق الذى يمرح فيه قلمه ، فقد كاد أن يتناول بالكتابة كل موضوع عرفه الناس فى العهد القديم . ونقل كتاباته عرب

من الأسبان كانوا يستمعون لدروسه فى الشرق ، وسرعان ماتأثرت بمذاهب المعتزلة[1] الطبقات المستنيرة مما أفضى إلى الجدل فى تعاليم أهل السنة

وقد أصبحت العلاقة بين قدرة الله المطلقة وإرادة الإنسان مثار الجدل العنيف منذ القرن الأول للهجرة . وهذه المسألة التى أثارها بلاجيوس Pelagius الرومانى وتناولها بالمناقشة فى حدة

---

(١) يقول فضيلة الأستاذ الشيخ عبدالوهاب النجار : « الاعتزال مذهب من مذاهب التوحيد أراد القائمون به تنزيه الله عن الأشباه فنفوا أن يكون لله صفات لئلا يتعدد القدماء ، ثم انتقلوا إلى الأفعال فنفوا أن يكون لله أثر فى فعل الشر ، فقالوا إن الله منزه عن الشر وأن الإنسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه ... إلى آخر ما قالوا » وأنا أظن أن نفى ما لله من أثر فى الشر أمر لم يقل به جميع المعتزلة . فالمقريزى فى الجزء الرابع من خططه (طبعة عادية) يقول عند تقسيمه المعتزلة إلى عشرين فرقة (صفحات ١٦٤ — ١٦٩) : « والرابعة النظامية أتباع إبراهيم بن سيار النظام بتشديد الظاء المعجمة زعيم المعتزلة وأحد السفهاء انفرد بعدة مسائل وهى قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وأنها غير مقدورة لله ... والتاسعة المزدارية وهم أتباع أبى موسى عيسى بن صبيح .. وانفرد بمسائل منها قوله إن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولا يطعن ذلك فى الربوبية ... » ويقول الأستاذ المستشرق دى بوير — فى كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية الذى ينقله إلى العربية صديقنا الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده — « وعلل — بعض المعتزلة — وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية التى تأتى بالأحسن فى كل شىء . ولكن ليس الشر نتيجة أو غاية لفعل الله . قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على الشرور والمعاصى ولكنه لا يفعلها ، أما من جاء بعدهم فكانوا يرون أن الله لا يسعه أن يفعل شيئاً يناقض كماله » (المعرب)

أدت إلى اعتبارها هرطقة مبتدعة ، قد صادفت هوى عند أهل الكلام من البوزنطيين فأقبلوا على مناقشة هذا الموضوع الطريف نهمين . وأصبحت فكرة القدر والاختيار مدار الجدل الحاد ، ومن ثمة فشت هذه الروح فى الأوساط الإسلامية كما يفشو المرض المعدى[١] .

والذين ذهبوا إلى أن الله لا يسعه تقدير أعمال الإنسان قبل

---

(١) يقول المقريزى فى الجزء الرابع من خططه — طبعة عادية — « ... فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا إلى أن حدث فى زمنهم القول بالقدر وأن الأمر أنفة أى أن الله تعالى لم يقدر على خلقه شيئاً مما هم عليه . وكان أول من قال بالقدر فى الإسلام معبد بن خالد الجهنى وكان يجالس الحسن بن الحسين البصرى فتكلم فى القدر بالبصرة وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله ، وأخذ معبد هذا الرأى عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسوازى ، فلما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان سنة ثمانين . ولما بلغ عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما مقالة معبد فى القدر تبرأ من القدرية . واقتدى بمعبد فى بدعته هذه جماعة . وأخذ السلف رحمهم الله فى ذم القدرية وحذروا منهم كما هو معروف فى كتب الحديث ، وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر ، وكان يأتى هو ومعبد الجهنى إلى الحسن البصرى فيقولان له إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله فقال كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا ومثله » واقرأ كذلك صفحة ٣٣٤ وما بعدها من الجزء الأول من فجر الإسلام الطبعة الثانية : « وقد ذكروا أن من أسبق الناس قولا بالقدر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ... قيل إن أول من تكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ... الخ الخ » (المعرب)

وقوعها لأنه لا يفعل الشر وما كان له أن يفعل إلا العدل قد أطلق عليهم اسم «المعتزلة»[1] وقد صار هذا الاسم بمرور الزمن علماً على الذين انحرفوا عن مسلك أهل السنة المتشددين حيال القرآن والحديث

وليس من شأننا أن نتتبع ما أصاب أحرار الفكر من رجال الدين فى الشرق إلا بقدر ما أثر موقفهم فيما تلا ذلك من سيرة الفكر الإسلامى الذى انصب فيضه فى غربى أوربا وجنوبيها . وإن أجل خدمة قدمها المعتزلة للعالم المتمدين قامت على جهرهم

---

(١) استعرض فجر الإسلام (ج ١ ص ٣٢٨ وما بعدها طبعة ثانية) المصادر التى تناولت سبب تسميتهم بهذا الاسم فوجدها لا تعدو ثلاثة :

(ا) أن واصلا وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن واستقلا بأنفسهما على أثر تقريرهما أن مرتكب الكبيرة فى منزلة وسط بين الإيمان المطلق والكفر المطلق . (المرتضى فى المنية والأمل ، والشهرستانى فى الملل والنحل وابن قتيبة فى المعارف وابن رسته فى الأعلاق النفيسة والشريشى فى المقامات وابن خلكان فى ترجمة قتادة) ولاحظ المؤلف أن هذا الرأى ضعيف لأسباب ذكرها فليرجع إليها من شاء

(ب) أن المعتزلة اعتزلوا «كل الأقوال المحدثة» أى خالفوا الأقوال السابقة فى مرتكب الكبيرة — هو فى عرف المرجئة مؤمن ، والأزارقة من الخوارج كافر — واعتبره الحسن البصرى منافقاً ، فقال واصل وصحابه إنه لا مؤمن ولا كافر . (المرتضى فى كتاب المنية والأمل ، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ، والسمعانى فى الأنساب رغم غموض العبارة التى أوردها فى هذا الصدد)

(ج) أنهم — المعتزلة — يقولون بأن صاحب الكبيرة اعتزل عن الكافرين والمؤمنين (المسعودى فى مروج الذهب) (المعرب)

بإخضاع الدين للنظر العقلى أكثر مما قامت على إصرارهم على اعتناق مذاهب معينة كالمبدإ الخالد الذى يقول بالعدل الإلهى[1] فلم يكونوا ليرضوا بالصمت إذا قيل لهم « قال الله تعالى » مثلاً ، بل أخذوا يتساءلون عن معنى « الله » ، ومعنى « قال » — وقد تجلى خطر مثل هذا الاتجاه عند هذا النفر من الغلاة الذين ساروا فى منحى المعتزلة شوطاً أبعد مما ينبغى حتى تردوا فى اللاأدرية — أى الإلحاد الصريح — وتصور لنا رباعيات فتزجيرالد Fitzgerald المعروفة ذلك التشاؤم الذى تردى فيه كثير من هؤلاء خير تصوير ، ولكن المرء يرى بالغريزة أن الشك والتشاؤم حالتان من حالات اعتلال العقل ، وقد كانت قوة الحركة التى قام بها المعتزلة تكمن فى هؤلاء الذين سعوا جادين ليقيموا الدين عند المسلمين على أسس فلسفية مكينة ، مصرين على أن تكون هذه الأسس منطقية ، ملحين فى ألا يتعلم الناس ما يدخل فى باب العقائد ويكون متعارضاً فى الوقت ذاته مع الفلسفة كما عرفوها

وإذا نظرنا إلى الآثار الكثيرة التى خلفها المعتزلة حين اختصموا على صفات الله على أنها مجرد جدل حول أسماء ، فإننا

(١) ولم يكونوا فى ذلك بمجددين بل كانوا ناقلين للفكرة السامية القديمة وهى « صدق بمعنى عدل » التى هى أبعد فى القدم من الوحدانية . وقد أطلق اسم المعتزلة فى أول الأمر على الذين يرون أن مرتكب جريمة القتل يعتزل جماعة المؤمنين (المؤلف) (انظر هامش (١) صفحة ٢٧٦) (المعرب)

نبخسها حقها بخساً فادحا معيباً ، ونقف منها موقف « جيبون » Gibbon من الكنائس المسيحية حين اتهمها بأنها أثارت العالم من أجل مناقشات لفظية تافهة

ومن العسير أن نقول إن القرآن قد قدم إلى المؤمنين المادة اللازمة لتكوين مذهب فى فهم الله . فقد أشار القرآن إلى الله بأنه العليم العظيم المحيي المميت ، ووصفه بغير ذلك ، فسواه على عرشه ، وصوره فى صورة إنسان . فاعتبر المعتزلة هذه الأوصاف عبارات رمزية قد استعيرت من شكل الإنسان وأريد بها الإيضاح تقريباً لمعنى الله إلى الأذهان[1] ، وذهبوا إلى أن تعظيم

(١) يقول المقريزى فى الجزء الرابع من خططه إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم . ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل الرسول عن صفات الله أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام ... ثم جاء بعد عصر الصحابة — قبيل المائة من سنى الهجرة — جهم بن صفوان ببلاد المشرق ونفى « أن يكون لله تعالى صفة » وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه ، ويؤيدون فكرته ، فأكبر أهل الإسلام بدعته ، ورموا بالضلال أصحابها ، وحذروا الناس من الجهمية وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججهم ، وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من سنى الهجرة وكان يرمى إلى نفى الصفات . فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة أبو عبد الله السجستانى زعيم الطائفة =

لواحق الله من قوة و إرادة وعلم وسمع و بصر وكلام وحياة وجعلها صفات مستقلة عن ذات الله يعتبر نوعا من تعدد الآلهـة ، بل أسرف بعضهم فأنـكر إمكان أن يحمل على الله بشيء (١) ، وقنع

═ الـكرامية وعارض المعتزلة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه ، واشتد الجدل بين المذهبين وجاء عصر المأمون الزاهر فوسع من رحاب هـذا الجدل حتى ظهر أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى فسلك طريقا وسطا بين النفى (مذهب المعتزلة) والاثبات (مذهب أهل التجسيم) وأيد بالحجة مذهبه حتى اجتذب إليه أبا بكر الباقلانى وأبا إسحاق الشيرازى وأبا حامد الغزالى وأبا الفتح الشهرستانى وفخرالدين الرازى وغيرهم كثيرون . فانتشر مذهبه فى العراق وانتقل منه إلى الشام ، فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الأشعرى وحمل كافة الناس على التزامه واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الأتراك . واتفق أن سفر إلى العراق عبـد الله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب وأخذ عن الغزالى مذهب الأشعرى وعاد إلى بلاد المغرب وتولى تلقينه للنـاس حتى إذا مات خلفه عبد المؤمن بن على القيسى وتلقب بأمير المؤمنين وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسموا بالموحدين . واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الأشعرى وطغى على سائر المذاهب الأخرى حتى لم يبق مذهب يخالفه إذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من الصفات حتى انصرمت سـبعة قرون للهجرة ، وظهر فى دمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس ابن تيمية الحرانى وانتصر لمذهب السلف وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقى فى هذه السبيل عنتا شديداً وخطوبا جساما

هذا هو تاريخ « الصفات » لخصته لك من جملة ما ورد من كلام المقريزى فى عقائد الأمة الإسلامية منذ بدايتها حتى عصره (المعرب)

(١) ثم ظهرت فرقة « المشبهة » فعارضت المعتزلة وغالت فى إثبات صفات الله وانقسمت إلى سبع فرق : (١) الهاشمية ويرون أن الله كنور السبيكة الصافية يتلألأ من جوانبه (٢) والجوالقية ويرون أنه تعالى على ═

غيرهم فأبى التسليم ببعض هذه الصفات ، وإن دانز سكوت Duns Scotus الذي يدين بالكثير من ثقافته إلى المدرسة الأسبانية العربية ليذهب إلى أن الله حى فعال عاقل مريد

وقد أصبح البحث فيما يراد باتصاف الله بالكلام موضوعا له خطره فى باب الجدل ، حتى أفضى ذلك آخر الأمر إلى قضاء الهيئة الحاكمة على المعتزلة[1] ، أولئك الذين ذهبوا إلى القول بأن الكلام إذا كان صفة لله فلابد أن يكون أزليا قديما

= صورة إنسان نصفه الأعلى مجوف والأسفل مصمت وله شعر أسود وإن لم يكن لحماً ودماً بل نور ساطع وله خمس حواس (٣) والبيانية ويرون أنه تعالى يهلك كله إلا وجهه — كظاهر الآية : « كل شيء هالك إلا وجهه » (٤) والمغيرية ويرون أن المعبود على صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كتب بأصبعه أعمال العباد . ثم غضب من معاصيهم فبعث الغضب عرقاً فى جسمه اجتمع فكان بحرين مالحاً وعذبا (٥ ، ٦ ، ٧) المنهالية والزرارية واليونسية وكلهم ميال لهذا النوع من الإغراق فى إثبات الصفات لله على نحو ما أبنا فى إيجاز — المقريزى (المعرب)

(١) علا سلطان المعتزلة أيام المأمون حتى شرد خصومهم وزج بهم فى أعماق السجون (إقرأ هامش ١ ص ٢٨١) فلما جاء المتوكل نكس عليهم وشرد زعماءهم وأخفت صوتهم وأمال سلطانهم وعزلهم من الوظائف الحكومية وقبض على القاضى أحمد بن أبى دؤاد وألقى به فى غياهب السجن لأنه كان ينتصر للمعتزلة . وبهذا علت كلمة أهل السنة والحديث فأحبه الناس لذلك ، جاء فى زهر الآداب أن المتوكل كان أول من أظهر من خلفاء بنى العباس الانهماك على شهوته . ومع ذلك كان محبباً إلى قلوب الناس مقربا إليهم لأنه أمات ما أحياه الواثق من إظهار الاعتزال وإقامة سوق الجدال (المعرب)

موجوداً قبل العوالم كلها ، وإلا فإن الله إذا كان قد تكلم فى الزمان فقد مسه تعالى التغيير وصار مالم يكنه من قبل . ولا يجوز أن تحمل الاستحالة على الله ، وعلى هـذا فإن الكلام إذا كان صفة لله وكان القرآن تسجيلا لهذا الكلام ، فلابد أن يكون على هذا الاعتبار قديما لأنه كلام الله ، وقد كان هذا لغواً باطلا ، لأن من الواضح أن القرآن كان شيئاً من العالم الحادث قد أنزل على الناس ، وكتب لهم فى الزمان والمكان كما تشهد بهذا بعض آياته الصريحة ، ثم إن صفات الله هى عين وجوده ، وعلى الرغم من أن علاقته بمخلوقاته قد استتبعت بضع صفات عملية كالخلق واستمرار الوجود فإن هذه الصفات متعلقة بالزمان وحده :

وقد ذهب الخليفة المأمون المعتزلى إلى أن اعتبار القرآن مخلوقا فى الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان[1] . واشتد

---

(١) روى صاحب « عصر المأمون » عن الأستاذ « ميور » المستشرق أنه قال فى كتابه الخلافة ما نصه : « ... وعلى مر السنين تحولت فكرة المأمون فى خلق القرآن من مجرد رأى إلى إعلانه المشئوم الذى حل فيه رعاياه بالاضطهاد والعقوبات على اتخاذه عقيدة لهم . وقد أرسل إلى والى بغداد وهو فى حملته الأخيرة على الروم أمراً بأن يجمع كبار العلماء والفقهاء ويمتحنهم فى هـذه المسألة الخطيرة ويرسل إليه إجابتهم ، وقد تأثر كثير من العلماء فى مجلس المناظرة الذى كان أشبه بمحكمة التفتيش حتى أظهروا القول بخلق القرآن ، إلا أن البعض بقى ثابتا على عقيدته بأن القرآن غير مخلوق . كأحمد بن حنبل صاحب المذهب الحنبلى الذى حملوه مكبلاً بالحديد إلى معسكر الخليفة . ولقد ذكر التاريخ أن اثنين من هؤلاء المخالفين هددا بالقتل =

لسوء الحظ تعصب المعتزلة لآرائهم أيام سلطانهم وقد قاسوا كثيراً ولاقوا عنتاً شديداً فيما بعد من جراء اضطهادهم لأهل السنة الذين تمسكوا تمسكا شديداً بالمذهب القائل بقدم القرآن ، ولم يسرفوا فى تفسيره تفسيراً حرفيا وأقروا عدداً جما من السنن التى ذاعت فى الناس باسم الرسول .

على أنه قد أصبح واضحاً جد الوضوح إبان القرن الرابع للهجرة ألا مفر من بعض التسليم بما ذهب إليه المعتزلة ، إذ تبلبلت أفكار الناس ، ومست الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد على ضوء الفلسفة الشائعة . وقد اضطلع بهذا الأمر رجلان كان لهما الفضل فى تأسيس علم الكلام أو الفلسفة المدرسية عند المسلمين ، وهما أبو الحسن الأشعرى[١] وهو من أهل بغداد (نحو سنة اثنين وثلاثين وتسعمائة[٢] :

= وأرسل عشرون منهم تحت خفارة حراس لينتظروا فى « طرسوس » عودة الخليفة من حروبه ، ولكن جاءتهم الأنباء فى أثناء سيرهم فى الطريق بموت المأمون ، ولقد سودت أمثال هذه الفظائع سمعة المأمون فى سنوات كثيرة » (المعرب)

(١) وتطبع الآن فى ألمانيا رسالة الأشعرى فى شرح مذهبه لأول مرة . ولسنا نستطيع أن نحدد مدى تأييد آرائه لنظريات مدرسته حتى يتم طبع الرسالة وتصبح فى متناول العلماء

(٢) ولد سنة ست وستين ومائتين وقيل سنة سبعين وتوفى ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة (؟) وقد سمع زكريا الساجى وأبا خليفة =

وأبو المنصور الماتريدى المتوفى سنة أربع وأربعين وتسعمائة وهو من أهل سمرقند

والكلام علم نظرى يتناول مسائل الإلهيات على الخصوص . ويتجاوزها إلى ما عداها . ويعرف المتكلمون الذين ذكرهم القديس توما علم الكلام بأنه علم قواعد الدين والأدلة العقلية التى تستند إليها حقائقه المختلفة (١) ، ولم تكن لفظة المتكلمين لتطلق

= الجى وسهل بن نوح ومحمد بن يعقوب المقرى وعبد الرحمن بن خلف الضبي المصرى وروى عنهم فى تفسيره كثيراً . وتلمذ لزوج أم أبى على محمد ابن عبد الوهاب الجبائى واقتدى برأيه فى الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة — ويروى المقريزى فى الجزء الرابع من خططه كما تروى دائرة المعارف الاسلامية أنه قد رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة ، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيا ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى . أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها . وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مبين لفضائحهم ومعايبهم » وأخذ منذ ذلك الوقت فى الرد عليهم واستعان فى تفنيد مذاهبهم بقواعد أبى محمد بن عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان . واشتد عليهم حتى قيل إن المعتزلة كانوا قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعرى فجزهم فى أقماع السماسم (المعرب)

(١) يقول ابن خلدون فى الفصل الذى عقده فى مقدمته على علم الكلام : « إن الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية (بعد فرضها صحيحة من الشرع) بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » ويقول موضحا مسائل علم الكلام (فى الفصل الذى عقده على علم الإلهيات) : إن المتأخرين من المتكلمين قد خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها فى مباحثهم وتشابه موضوع علم =

فى أول أمرها على مدرسة معينة ، إذ كان فى الإمكان إطلاقها على أهل السنة وغيرهم على السواء . وإن كانت قد أصبحت تطلق بمرور الزمن على حماة الاتجاه الذى ينحوه أهل السنة فى الإسلام أكثر مما تطلق على سواهم

وقد كان حظ مذاهب المعتزلة من الانتشار فى أسپانيا ضئيلا جدا زمناً طويلا ، لأن الزندقة قد اقترنت فى أذهان العامة بالجمعية الفاطمية السرية الخطرة التى هددت شتى المعاهد الإسلامية ، فأدى هذا إلى اضطرار الفلاسفة للتفكير فى خفاء عن الناس

وقد أنجبت أسپانيا ثلاثة من المفكرين الذين انحدروا من أصل عربى وكان حظهم من التأثير فى الناس عظيما . هم ابن مسرة وابن العربى وابن رشد ، وإليهم يرجع الفضل فى مزج الفلسفة بالدين ، هذا المزج الذى أخذوه عن الكتابات التى دارت فى

= الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها وهو غير صواب « لأن مسائل علم الكلام إنما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به فان العقل معزول عن الشرع وأنظاره ، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها ، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها »
(المعرب)

الأفلاطونية الحديثة ، والأمبيزوقلية المنحولة Pseudo-Empedoclean ، والأرسطاطالية . وقد كان الاثنان الأولان من هؤلاء الثلاثة صوفيين بمعنى الكلمة ، وقد قلدوا أهل ملتهما من الشرقيين فيما أخذاه عن الرهبان المسيحيين من مظاهر الخشونة ، ومزجا بطقوس المؤمنين الذين خلصت نفوسهم فلسفة نظارية لوحدة الوجود

وقد ولد أول هؤلاء الثلاثة — وهو محمد بن عبد الله بن مسرة — سنة تسع وستين ومائتين للهجرة ، أى سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة للميلاد . وقد انحدر أبوه عبد الله من قرطبة وصار من الأتباع الذين يلازمهم الحماس لمذاهب المعتزلة ، وإن قضت عليه الحكمة بإخفاء هذا النزوع عن الناس ، وقد مات وابنه لا يزال فتى يافعاً ، ولكنه أورثه قبل موته حب الإلهيات النظرية ، والميل إلى حياة العزلة ، ولهذا ذهب ابن مسرة قبل أن يشارف الثلاثين من العمر إلى منطقة قرطبة الجبلية ، حيث وقف نفسه مع تلاميذه الذين كانوا يلتفون حوله لدراسة الإلهيات العالية وتعليمها . وقد كان عمله فى الخفاء والتزامه للسرية التى حمله عليها الخوف من السلطات سبباً فى أن تتخذ تعاليمه عمقاً لم يكن ليتيسر لعقيدة أوسع منها انتشاراً ، وقد ضمن هذا المسلك له ولمدرسته تأثيراً باقياً على الفكر فيما أعقب عهده من قرون ،

وعرفت بمضى الزمن المنطقة التى اعتزل فيها ابن مسرة بأنها كانت مركزاً ذاعت منه عقيدة خطرة على عقائد الإسلام الأساسية ، وخاف ابن مسرة مما قد يفضى إليه اتهامه بالإلحاد ، فأملت عليه الحكمة مغادرة البلاد بحجة اعتزامه الحج إلى مكة ، ولبث بها فلم يعد من بلاد العرب إلى أسبانيا حتى تولى عرشها عبد الرحمن الثالث الذى اشتهر بالتسامح ومعاضدة العلماء ، ولما عين أستاذا للمرة الثانية ازدادت تعاليمه ذيوعا وانتشاراً ، وكان يظهر أمام الناس عامة بمظهر التقى الورع الذى يسلك مسلك التائبين ، وينهج نهج المؤمنين ، وكان سامعوه من العامة يرون فيه رجلا صوفيا ليس فى أحاديثه أثر لمخالفة السنة ، بينما كان تلامذته المقربون يرون فيه أستاذا لا يعرف فى الحق لومة لائم ، تحمل ألفاظه معانى عميقة بعيدة خفية لا يفهمها إلا الممتازون القلائل

وكان ابن مسرة أول من عمد فى الغرب إلى استحداث الاستعمال الغامض الملتبس للكلمات المألوفة ، وحذا حذوه فى ذلك أكثر الذين جاءوا بعده من الكتاب الذين كانوا يحوطون الموضوعات التى يتناولونها بأسرار لا يفهمها إلا الأتباع المقربون . وقد أصابت طريقته حظا من النجاح أدى إلى اعتباره يوم مماته سنة واحد وثلاثين وتسعمائة رجلاً ذا شخصية قدسية متقشفاً أكثر منه أستاذاً للإلهيات التشككية

ولم يبق لابن مسرة أثر مكتوب من آثاره . ولكن مستشرقاً أسپانيا أكب على البحث ليكشف عن الآراء البارزة فى مذهبه[١] ، وقد يبدو مما كتبه هذا المستشرق أن ابن مسرة كان داعية يستبد به الحماس للفلسفة التى تنسب إلى أمبيزوقل Empedocles . وكان المسلمون يعتبرون هذا الأخير أول الحكماء السبعة الإغريق . وقد أضافت عليه الأسطورة التى تزعم أنه استمع إلى الأنبياء والحكماء داود وسليمان ولقمان ثوباً له قداسة الدين ورهبته . فاكتسب بهذا لوناً من التقدير كواحد ممن يوثق بما ينقل عنهم ، وإن كان قد ولد بعد الزمن الذى عاش فيه هؤلاء الأنبياء والحكماء

والخلاف الملحوظ بين ترجمة ابن مسرة والترجمة الشرقية للأفلاطونية الحديثة يقوم فى فرض المادة الأولى أو العنصر أى الهيولى الأولى al-Hayyula al-awal[٢] أول ما خلق الله . وكان هذا العنصر روحيا ويرمز إليه بعرش الله

وقد كان للأفكار التى يظن أن ابن مسرة كان أول من أذاعها فى الغرب أثر بعيد المدى طوال القرون التالية ، ففلاسفة اليهود البارزون : ابن جبيرول المالقى (نحو ١٠٢٠ — ١٠٥٠

---

(١) Abenmasarra y su escuela للأستاذ ميجول أسين M. Asin مدريد ١٩١٤.

(٢) تؤنث الهيولى عادة (المعرب)

أو ١٠٧٠) ويهوذا ها—ليفى الطليطلى Judah ha-Levi وموسى ابن عزرا الغرناطى ، ويوسف بن صديق القرطبى ، وصمويل ابن تِبُّون ، وشمطوب بن يوسف بن فَلَقِيرا ، قد اعتنقوا المذاهب الأولية التى تسمى بالأمبيز وقلية المنحولة pseudo Empedocles وإن كان من المغامرة أن نؤكد أنهم أخذوها عن ابن مسرة

وإنه وإن كان الفكر اليهودى الفلسفى فى العصور الوسطى قد سبقت دراسته فى كتاب من كتب هذه السلسلة[1] فإن من الإنصاف أن نثبت فى هـذا الباب فضل العرب على اليهود . وحسبنا — ليتحقق القارئ مبلغ تأثر اليهود العميق بالثقافة العربية — أن نقول إن أرسطو لم ينقل إلى العبرية ، وأن اليهود قد اكتفوا بالملخصات التى قام بها الفارابى وابن سينا وابن رشد . وإن كان علماؤهم ينظرون أحياناً نظرة الشك والتردد إلى الترجمة العربية لأرسطو — تلك الترجمة التى نعتبر المستشرق الذى ينقلها إلى لغة أوربية أحق بالثناء من المترجم العربى[1] —

(١) كتاب تراث بنى إسرائيل صفحة ١٨٩ ، وفى مواضع أخرى من الكتاب

(٢) يلاحظ الأستاذ الجليل أحمد أمين (فى الجزء الأول من ضحى الإسلام ص ٢٦٣ طبعة ثانية) أن النساطرة واليعاقبة قد نقلوا كثيراً من كتب اليونان من لغته الأصلية الى اللغة السريانية وأنهم حين اتصلوا بالعرب كانوا هم البادئين بنقل هذه الكتب من السريانية الى العربية وشرحها . ويقول =

وقد استقر رأيهم على الاكتفاء من المؤلفين الذين ألمعنا إليهم بما خلفوه من شرح وتعليقات

وقد كان للمعتزلة على وجه الخصوص أثر عميق فى مفكرى اليهود . بل إن من المستحيل فى بعض الأحايين أن تعرف من نص فى كتاب فى علم الكلام إن كان مؤلفه يهوديا أو مسلماً . وكان بالضرورة رأى الأشعرية السنيين فى الله — ذلك الرأى الذى ينكر صراحة فعل القوانين الطبيعية والعلاقة بين السبب والمسبب — لا أثر له على اليهودية ولا على المسيحية

وقد اهتمت الفلسفة اليهودية من زمن سعدية بن يوسف الفيومى (٨٩٢ — ٩٤٢) حتى زمن يوسف ألبو (١٣٨٠ — ١٤٤٤) بالمسائل والجدل الذى أخذوه عن العرب ، ولسنا فى حاجة لأن نسرد أسماء الذين تصدروا الحركة الفلسفية فى زمانهم بوجه عام ، أو الذين كانوا فى بعض الأحايين متقدمين عليها شوطاً بعيداً[1] ، على أن أخطرهم شأناً هو موسى بن ميمون

= إن تاريخ هذه الحركة التى قاموا بها يدلنا على عيبين كبيرين الأول قلة الابتكار ... « والثانى أنهم حتى فى كثير مما نقلوا لم ينقلوا فى دقة ما كان عند اليونان بل غيروا فيه وحرفوه » ويقول إن كثيراً « من الأخطاء التى وقع فيها العرب علميا كان منشأه هذا الخطأ السريانى » (العرب)

(١) انظر كذلك كتاب تراث بنى إسرائيل صفحات ١٩٢ — ٢٠٢ وخصوصاً ص ٤٣٧ وما بعدها

(١١٣٥ — ١٢٠٤) الذى استغل القديس توما الأكوينى نقده الدقيق لعلماء الكلام من العرب استغلالا كبيراً — وقد سار ابن ميمون على نهج الفارابى وابن سينا فى الرجوع إلى أرسطو لالتماس الحجج الدالة على وجود الله ووحدانيته وعدم تجسده

وهناك طائفة من علماء المسيحيين أصاب أحدها « ابن جبيرول » شهرة واسعة المدى بعد أن قام أفنديث Avendeath ودومنيك جنديزالفس Dominic Gundisalvus بنقل كتابه ينبوع الحياة Vons Vitae من العربية إلى اللاتينية فى النصف الأول من القرن الثانى عشر . وقد استبد هذا الكتاب بهوى المدرسة الفرنسكانية Franciscan school كلها على وجه التقريب ، بينما تناولت طائفة الدومنيكان Dominicans متأثرة بالقديس توما الأكوينى آراء هذا الكتاب بالنقد اللاذع الهدام . وقد كتب جنديزالفس ثلاثة كتب كان أولها فى الوحدانية De Unitate ، وقد أبان فيه أن كل شىء ما خلا الله مكون من صورة وهيولى ، وثانيها صدور العالم De Processione Mundi وثالثها النفس De Anima ، وقد أذاع كلاهما نظريات المدرسة الأسبانية العربية فى وحدة الوجود

وقد كان كتاب ينبوع الحياة خلواً من الجدل بدرجة حملت الكثيرين من كتاب المسيحيين على الظن بأن مؤلفه

عربى ، بينما كان غليوم دوفيرن Guillaume d' Auvergne يظن أن مؤلفه هو المسيحى الوحيد الذى اطلع على الفلسفة العربية اطلاعا رحب الأفق ووفق إلى فهم مذهب كلمة الله Verbum Dei

ورغم أن غليوم لم يشارك ابن جبيرول رأيه فى أن الكائنات الروحية تتكون من هيولى ، فليس غريباً أن نقول إن ما خامه عليه من ثناء وما ذهب إليه من اعتباره أنبل الفلاسفة كان مبنيا على معرفته السطحية لمؤلفاته

ويسلم الإسكندر الهاليسى Alexander of Hales برأى ابن جبيرول فى المادة الأولى ويتكلم عن الملائكة كمن له صورة وهيولى ، ثم هو يدين لليهودى الأسپانى (ابن جبيرول) بالفكرة القائلة بأن كل علاقة فعلية وانفعالية تدل على الصورة وعلى الهيولى على الترتيب

وقد وضع ابن جبيرول « ينبوع الحياة » عنواناً لكتابه لأنه يدعى أن الكتاب يتضمن معارف عالية تدور حول المبدأ الكامن وراء الظواهر كلها ، وأن هذه المعارف كانت خافية على الجهلة والحمقى ، وتكشفت للفيلسوف المتأمل فى الأسرار الإلهية ، ولم يكن الكون ليفسر بمثل هذه الدراسة التى تتناول طبيعة الأشياء بل بمعرفة المبدأ الذى وهبها الوجود ، وقد كان « بيكون »

يعرف الحكمة المشرقية ، و يقول إن الفلسفة « قد شقت سبيلها إلى الوجود عن طريق الوحى ».

وقد أدى إحياء الدراسات والتوسع فيها إلى تقوية المعارضة من جانب العلماء المسيحيين حيال المذاهب العربية الأسپانية ، أما الذين اعتنقوا هـذه الآراء فقد اضطروا إلى محاولة تبريرها بنسبتها إلى الآباء الرسل ، فنرى القديس توما لا يألو جهداً فى البرهنة على أن القديس أغسطينس St Augustine لم ينسب الهيولى صراحة إلى الكائنات الروحية . وفى وسعنا أن نقول إنه قد أخذ يشرح نظريات ابن جبيرول — كلها خلا مسألة أو مسألتين — لا لشىء إلا ليدحضها ، وأعدل شاهد على صدق هـذا كتابه فى الجواهر المفارقة de substantiis separatis الذى يؤكد فيه استحالة التدليل على أن الكائنات الروحية تتكون من هيولى . ويدلى فيه بحجج تؤيد بطلان ما يقال من أن العالم صادر عن الله[1] وقرر أن لله فعلاً خالقاً وتأثيراً مباشراً

وهناك كاتب آخر كان لمؤلفاته حظها الوافر من التأثير فى الغرب . ذلك هو الغزالى (أبو حامد بن محمد الطوسى الغزالى ١٠٥٨ — ١١٠٩) وهو الملقب بحجة الإسلام . وقد أنفق حياته

---

(١) يريد صدوراً ضرورياً (بالطبع لا بالإرادة) وبتوسط عقول (المعرب)

المتقلبة فى زحمة الحركات العقلية والدينية التى كان لها خطرها العظيم فى عصره ، وكان على الترتيب : فيلسوفاً وعالماً وراوياً ومتشككا وصوفيا — وهو رجل لا ريب فى إخلاصه تحدوه غاية أخلاقية ثابتة ، ويعتبر أحد المسلمين القلائل الذين أحدثت جهودهم أثرها العميق عند الناس ، فقد أفرغ وسعه فى العمل على إيقاظ الفضيلة فى نفوس أهل ملته ، وأصاب فى الإسلام مكانة تشبه من بعض الوجوه مكانة القديس توما فى المسيحية(١) وقارئ بحوثه فى الإلهيات لا يكاد يتذكر أنه مسلم إلا إذا صادفه ما يشير إلى الثالوث أو التجسد

أخذ الغزالى نفسه فى مستهل شبابه بدراسة الدين والفقه . ووطن العزم على أن يقف لدراستهما حياته . وقد بدأ يناقش المذاهب التى كان مسلماً بها ويبحث لنفسه مسائل الإلهيات

---

(١) على أن الجهالة التى تسوق طغام الناس إلى اضطهاد النابهين والتنكيل بهم قد عرفت طريقها إلى الغزالى بعد مماته ، يقول الأستاذ الإمام فى كتاب « الإسلام والنصرانية » : « هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم فى مسائل الدين أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك ؟ لا بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب ، فقد حملت كتب الإمام الغزالى إلى غرناطة ، وبعد ما انتفع بها المسلمون أزماناً هاج الجهل بأهل تلك المدينة ، وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله ، فجمعت تلك الكتب خصوصاً نسخ : (إحياء علوم الدين) ووضعت فى الشارع العام فى المدينة وأحرقت ... » (المعرب)

ولما يبلغ العشرين من عمره ، ثم انتخب أستاذاً مساعداً فى نيسابور ، ومن ثم توجه إلى المدرسة النظامية فى بغداد حيث علا نجمه وارتفع اسمه كأخصائى فى دراسة الفقه ، ثم عانى انحطاطاً عصبيا فادحاً بعد بضع سنين قضاها فى بغداد فى عراك بين العاطفة والعقل ، فبارح العاصمة ملتمساً الهدوء والسلام ، فلما ثابت إليه قوة التفكير المنظم أخذ نفسه من جديد بدراسة الطرائق الأربع التى ادعى أصحابها أنها تهدى إلى الحقيقة :

وأولاها : مذاهب المتكلمين فى القرون الوسطى [١]

وثانيتها : مذاهب التعليمية ، وهم الذين كانوا يعتقدون بعلم معصوم [٢]

---

(١) يقول الغزالى فى كتاب « المنقذ من الضلال » : « ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المتقدمين المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف . فصادفت علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة ... فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً ، نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه ، وطالت المدة تشوق المتكلمون مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو ظلمات الحيرة بالكلية فى اختلافات الحق » (المعرب)

(٢) درس الغزالى مذاهب التعليمية بعد أن فرغ من دراسته لمذهب الفلاسفة لا قبلها كما يروى الأستاذ جيوم كاتب هذا الفصل ، بدليل قول الغزالى : « ثم إنى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف =

وثالثها : مذاهب الفلاسفة الأرسططاليين (١)

= ما يزيف منه علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات وكان قد نبغت نابغة التعليمية وشاع بين الخلق تحديثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالتهم لأطلع على ما فى كتبهم »

وزاد فقال إن الخليفة قد طلب إليه أن يصنف كتاباً يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعه إلا أن يجيب هذا المطلب . فأخذ يجمع كلماتهم ورتبها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق واستوفى الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق منه مبالغته فى تقرير حجتهم وقالوا له : « هذا سعى لهم فانهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها » . وكانت دعواهم تقوم على أنه لا يصلح للتعليم كل معلم بل لا بد من معلم معصوم . فقال لهم الغزالى « ولكن معلمنا المعصوم هو محمد صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا هو ميت فنقول ومعلمكم غائب فاذا قالوا ... إلى آخر ما يقوله فى التدليل على أن أصحاب مذهب التعليم (أى الباطنية) « ليس معهم شىء من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء » (المعرب)

(١) يقول الغزالى إنه ابتدأ بعد الفراغ من دراسة علم الكلام بعلم الفلسفة . واستبان له أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه « رمى فى عماية » فأقبل على دراسة الفلسفة منهوماً لا يستعين بأستاذ ولا معلم حتى اطلع على منتهى علومهم فى أقل من سنتين — كما يقول — ثم لبث يفكر فيها سنة أخرى حتى اطلع على ما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل ، فصنفهم فرقاً ثلاثاً هم الدهريون (وقد أنكروا الله) والطبيعيون (وقد آمنوا بالله وأنكروا اليوم الآخر) والإلهيون (كسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن إليهم) ثم حصر فلسفة الأخير فى ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلا . ومضى إلى الكلام على هذه العلوم حتى انتهى إلى التحذير منها والتنبيه إلى معرفة الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، فغاية الضلال عند الغزالى أن تقبل الكلام وإن كان باطلا لأنك تحسن الظن بقائله ، وترفض التسليم برأى وإن كان حقا لأنك تسىء الظن بصاحبه (المعرب)

ورابعتها : أسلوب الصوفيين الذين يرون أن فى الوسع إدراك الله بطريقة صوفية فى حالة الجذب[1] .

وقد توفر على دراســة هذه المذاهب كلها فى عناية ودقة وانتهى منها فإذا هو من أهل التصوف[2] .

---

(١) يقول الغزالى ما نصه : « وعلمت أن طريقتهم — أى الصوفية — إنمـا تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بهـا إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله وكان العلم أيسر على من العمل فابتدأت . . . وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمـال والهرب من الشواغل والعلائق » (المعرب)

(٢) يقول الغزالى : « وانكشفت لى فى أثناء هــذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ـ والقدر الذى أذكره لينتفع به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالـكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحـكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليــه سبيلا ؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به

وبالجملة فماذا يقول القائلون فى طريقة أولها وهى أول شرائطها تطهير القلب بالـكلية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجارى منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بذكر الله وآخرها الفناء بالـكلية فى الله تعالى وهــذه آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والـكسب من أوائلها . . . » إلى آخر ما تراه مثبتاً فى فصل « القول فى طريق الصوفية » فى المنقذ من الضلال (المعرب)

والقصة التي تروى حج الغزالي الروحاني قصة شائقة من الخير أن تزداد معرفتنا بتفاصيلها . وأهميتها لنا تأتى من أن الغزالى قد أخذ نفسه كذلك بدراسة المذاهب المتعددة فى الفلسفة والإلهيات . وضمن النتائج التى انتهى إليها مؤلفات ترجمت إلى اللاتينية . وأصبحت كتبه فى المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة معروفة على يد مترجمى طليطلة فى القرن الثانى عشر ، مع أن تأثير الغزالى فيما يختص بما وراء الطبيعة لا يعادل تأثير ابن جبيرول الذي كان بسبب توغله فى الفكر الأسپانى معروفاً بين اللاتين حق المعرفة حتى جاء ابن رشد والقديس توما وأقصياه عن هذه المنزلة.

وينبغى ألا يفوتنا ذكر اثنين من الأسپان هما : ريموند لل Raymund Lull وريموند مارتن Raymund Martin . والجدل الذى دار حول المعين الذى استقى منه الأول فلسفته يوضح كل التوضيح الفكرة التى بسطناها فى مستهل هذا الفصل ، فإن المستشرقين من الأسپان يزعمون أنهم وجدوا فى مؤلفات لل أمثلة عديدة يبدو فيها تأثير العرب ، بينما يؤكد علماء فرنسا المحدثون أن أصل مذاهبه موجود فى الأغسطينية Augustinianism والتقاليد القديمة التى عرفت عن الكنيسة ، وحيثما احتدم الجدل تعذر الاهتداء إلى وجهة نظر معقولة

ولكن من المحتمل أن تتفق كلمة الكثيرين على أن هناك

حقائق تبرر النتيجة العامة التي انتهينا إليها في هذا الفصل ، ذلك أن هناك دراسات قديمة عفى عليها النسيان أو غشيها الظلام في أوربا المسيحية قد بعثها الإسلام . وكانت سبباً في دراسة قيمة تناولت مؤلفات العرب وشملت ما كتبه أرسطو وآباء الكنيسة المقدسون

على أنه لا ينبغي لنا أن نتهم بتقليد العرب أولئك العلماء المسيحيين الذين التمسوا معونتهم ، وكان هؤلاء قد نقلوا بأمانة كافة علوم الأقدمين بوجه عام ، ثم إن المسيحيين الذين عاصروا النهضة العربية لم يستشعروا الضعة لما أخذوه من علم عن العرب الذين نعترف إنصافاً لهم بأنهم لم يبدوا من الزهو لتفوقهم العقلي أكثر مما ينبغي

ولقد كان ابن طملوس الشقري [١] المتوفى سنة ثلاث وعشرين ومائتين وألف ، والذي عاصر لل على وجه التقريب ، يكتب بروح بعيدة عن الصلف فيقول : « وكذلك علم الهندسة والعدد والتنجيم والموسيقى حتى أن علماء الإسلام قد بزوا في هذه العلوم المتقدمين ، ويكاد أن يكون ما في أيدي الناس من هذه العلوم شيئاً لم يصلنا مثله عن المتقدمين إما لأنه اندرس وهو الأغلب على الظن ... »

(١) ترجمنا Alcira بالشقر اعتمادا على تقدير سعادة الأستاذ محمد كرد على بك إلى مجمع اللغة العربية الملكي ، الخاص بالأعلام الأندلسية والصقلية . انظر جريدة الأهرام عدد ١٦ أغسطس سنة ١٩٣٦ (المعرب)

وعلى كل حال فإن الدراسات الحديثة[١] تؤيد هذا الرأى الذى ذهب إليه ابن طملوس فى إنصاف أستاذ يميل إلى إكبار ما وصل إليه السلف من العلماء، ويتجنب الغض من قيمة آثارهم، وإن كانت دعواه بأن المفكرين من المسلمين قد توصلوا فيما يتصل بما وراء الطبيعة إلى مثل ما اهتدوا إليه فى العلوم الواقعية، دعوى لا تقوم على أساس مكين . وإنّا قد رأينا ما أصاب الأرسطاطالية فى ثوبها العربى

ويصادفنا ما يزيد صعوبة الاهتداء إلى النبع الذى نهل منه « لل » ، ذلك هو تعذر الاهتداء فى مؤلفاته إلى وفرة من الآراء الفلسفية التى تثبت نسبتها للعرب ، على أننا إذا عرفنا أن « لل » كان مؤسساً لمدرسة اللغات الشرقية ، وأنه كان يكتب ويتكلم العربية ، وأن الغرض الأول من حياته قام على تقديم العقيدة المسيحية للشرقيين على أسس عقلية ، وأنه قد استشهد على نحو ما يقولون أثناء تبشيره لعرب تونس ، إذا عرفنا هذا كان من المحتمل أن نشعر بأن استبعاد التأثير العربى المباشر من حياته تضييق مفتعل لدائرة ميوله الغزيرة وعواطفه الفياضة

وقد عاش « لل » (١٢٣٥ — ١٣١٥) فى عصر كان الغرب

---

(١) انظر الفصول : العاشر والحادى عشر والثانى عشر (فى الأصل الإنجليزى)

فيه قد بدأ يعاود البحث عن مصدر فلسفته الصحيح ، ومهما يكن من شىء فإنا لا نستطيع أن نحدد مدى اعتماد « لل » على فلاسفة المسلمين إلا بعد دراسة دقيقة نتناول بها شتى الحقائق والمقدمات ، ولكن ما نعرفه فى هذا الصدد لا ينتهى بنا فى حال من الأحوال إلى نتيجة حاسمة ورأى فاصل ، وإن لم يخامرنا الشك فى أن « لل » قد أخذ عن العرب كثيراً من إلهياته ، أو بالحرى من القسم الدينى فى كتاباته ، فرسالته التى كتبها عن أسماء الله المائة تنم عن نفسها ، كما نراه يكتب فى كتابه Blanquerna باستحسان واضح عن « الرباطات » ونظام الدراويش وما يتضمنه من إثارة حالات الجذب والعبادة بانشاد كلمات معينة على نمط معروف ، ويبدو طبيعيا جدا أن يخامرنا الظن بأن ما كان بين « لل » وما شاع فى العالم الإسلامى من أوجه الشبه فى شؤون اللغة والعادات وطريقة المعيشة إنما مرده إلى ملاحظته للحياة الدينية عند معاصريه من المسلمين وشغفه بها أكثر مما يمكن رده إلى نفوذ النساك فى العصور المسيحية الأولى

وأول مدرسة عرفتها أوربا للدراسات الشرقية قد قامت بتأسيسها هيئة من الوعاظ فى طليطلة سنة خمسين ومائتين وألف ، وكانت تتولى هذه المدرسة تدريس اللغة العربية واللغات الإنجيلية والعبرية حتى يتيسر لها تخريج رجال أوتوا القدرة على القيام

بالتبشير بين اليهود والمسلمين ، وكان أكبر عالم أنجبته هذه المدرسة : « ريمند مارتن » Raymund Martin الذى عاصر القديس توما والذى يحتمل ألا يكون لعلمه بمؤلفى العرب نظير فى أوربا بأسرها حتى العصور الحديثة ، ولم تقتصر معرفته على القرآن والأحاديث النبوية فى الإسلام ، وإنما شملت أفذاذ العلماء من رجال الدين وفلاسفة الإسلام من الفارابى حتى ابن رشد مع ما كان له من الملاحظات النقدية فى أوجه الخلاف بينهم . والكتابان الموسومان : الخلاصة الفلسفية فى الرد على الأمم (غير المسيحية) Summa contra Gentiles : الدفاع عن الإيمان ضد المسلمين واليهود Fugio Fidei adversus Mauros et Judaeos يردان إلى أصل واحد من حيث إنهما كتبا تنفيذاً لأمر أصدره رئيس هيئة المبشرين

وقد أدرك ريموند مارتن ما لكتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » من خطر فأدخل منه فى كتابه « الدفاع عن الإيمان » Pugio Fidei شطراً كبيراً من الآراء كان جدلا أثير فى وجه فلاسفة الإسلام وعلمائه . واستفاد المسيحيون فى كثير من أبحاثهم العلمية منذ ذلك الحين بآراء الغزالى فيما يتعلق بإثبات الخلق من العدم Creatio ex nihilo والأدلة التى اعتمد عليها

فى البرهنة على أن علم الله شامل للجزئيات ، وعقيدة البعث بعد الممات

ويترجم ريموند عنوان الحملة التى أثارها الغزالى فى وجه الفلاسفة ب : Ruina seu Praecipitium Philosophorum (أى تهافت الفلاسفة)

وقد راق موقف الغزالى العقلى والدينى لعلماء المسيحيين منذ اللحظة التى تيسر لهم فيها الاطلاع على ما كتبه . ولا يزالون مهتمين بدراسة أبحاثه والعناية بها

وقد اشتهر كتاب « الدفاع عن الإيمان » الذى خلفه مارتن بالسهولة التى كان يعالج بها الآداب الشرقية ، وهو حين يعرض لنصوص عبرية من العهد القديم أو التلمود أو النص العبرى لكتابات ابن ميمون ينقلها باللغة العبرية نفسها على النحو الذى ينحوه عالم حديث يكتب لطائفة مثقفة من القراء ، وقد نقل آراء الغزالى والرازى وابن رشد إلى اللغة اللاتينية مع إشارته دائما إلى أسماء المراجع التى استمد منها النصوص

وبين مؤلفات الغزالى رسالة فى منزلة العقل فى تطبيقه على الإلهام والعقائد الدينية [1] ، ولمباحث هذا المؤلف ونتائجه أشباه

---

(١) اسم الرسالة « الاقتصاد » كما قال الأستاذ المؤلف فى خطابه لى (المعرب)

كثر فى كتاب « الخلاصة الفلسفية » Summa الذى ألفه القديس توما ، وهذه حقيقة يصعب أن نجد لها أكثر من تفسير واحد

ويُردّ كتابا « الخلاصة الفلسفية » و « الدفاع عن الإيمان » إلى أصل واحد ، من حيث إنهما كتبا تلبية لطلب تقدم به ريموند دى پنافورت Raymund de Pinnaforte رئيس هيئة الدومنيكان ، ويشهد باتفاقهما ما نراه فى بعض فصولها من أوجه الشبه

ويتفق الغزالى والقديس توما فى مسائل لها خطرها . كقيمة العقل الإنسانى فى شرح الحقيقة فى الإلهيات أو إثباتها والمعانى الممكنة والضرورية فى إثبات وجود الله ووحدانيته المتضمنة فى كماله ، وإمكان رؤية الله ، وعلم الله و بساطته وكلامه وأسمائه ، والمعجزات كشاهد على صدق الرسالات التى حملها الرسل ، وعقيدة البعث بعد الممات

وقد رأينا أن القديس توما يشير أحياناً إلى آراء المدارس المختلفة لعلماء الدين فى الإسلام فيقول — على سبيل المثال — فى كتابه الخلاصة الفلسفية فى الرد على الأمم (غير المسيحية) صفحة ٩٧ جزء ٣ ما يلى :

« فهناك أولا هذا الخطأ الذى تردى فيه الذين ذهبوا إلى أن كافة الأشياء قد صدرت عن مجرد الإرادة الإلهية من غير دخل للعقل ، وهـذه هى الغلطة التى اقترفها علماء الكلام من المسلمين فى تشريع العرب ، كما يقول الربانى موسى بن ميمون ut Rabbi Moyses dicit أولئك الذين يرون أن إرادة الله هى العلة الوحيدة فى أن النار تسخن ولا تبرد ، ثم إننا — ثانيا — نفند خطأ الذين يذهبون إلى أن العلل تتسلسل ابتداء من القدرة الإلهية تسلسلا ضروريا »

استبان من هذا الذى بسطناه للقديس توما ورواه عن كتاب موسى (ابن ميمون : مرشد الحيارى أو دلالة الحائرين كما يسميه العرب أحياناً) أنه لم يستق عن العربية رأساً معلوماته عن الأشعرية والمعتزلة فى هذه الحالة وإن كنا — اعتماداً على ما أسلفناه من أسباب — لا نميل إلى الظن بأن ابن ميمون كان النبع الوحيد الذى استقى منه معلوماته ، ثم إن الغزالى كان من الوجهة العقلية أقصر باعا من القديس توما وإن كانا يشتركان فى كثير من الصفات ، إذ كانت غايتهما وعواطفهما وميولها واحدة فى جوهرها ، فكلاهما سعى فى كتاباته لإثبات النظريات المعارضة قبل أن يصدر حكما من الأحكام ، وكلاهما عنى أشد العناية بإصدار آثار يوضح فيها مذهبه توضيحاً معقولا ، وكلاهما

استشعر لذة فى إدراكه الصوفى لله ، واعترف بأنه (تعالى) قد جعل محاولاته الأولى تبدو له هباء.[1]

فإذا ضربنا صفحاً عن ابن باجه وابن طفيل انتهينا إلى ذكر « ابن رشد » الذى كان أكبر شارح للفلسفة كلها ، وهو أبو الوليد بن رشد ، ٥٢٠ — ٥٩٥ هـ — ١١٢٦ — ١١٩٨ م وهو ينتسب إلى أوربا والفكر الأوربى أكثر من انتسابه إلى الشرق . وقد لبث تأثيره متغلغلا فى إيطاليا حتى القرن السادس عشر ، وهو باعث الجدل المعروف الذى ثار بين أشيلينى Achilini وپمپونازى Pomponazzi

وقد لبث ابن رشد عاملاً حيا فى الفكر الأوربى حتى فجر العلم التجريبى الحديث[2] واحتفظت اللغة اللاتينية بأكثر من

---

(١) ترك القديس توما الفلسفة فى أواخر أيامه . وقال إن كل ما انتهى إليه بعد دراستها الشاقة هباء. (المعرب)

(٢) يقول الأستاذ الإمام فى الكتاب السالف الذكر : « أنشئت محكمة لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما بسعى تلامذة ابن رشد وتلامذة تلامذته خصوصاً فى جنوب فرنسا وإيطاليا ، أنشئت هذه المحكمة الغريبة بطلب الراهب توركمادا . قامت المحكمة بأعمالها حق القيام . فى مدة ثمانى عشرة سنة (١٤٨١ — ١٤٩٩) حكمت على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصا بأن يحرقوا وهم أحياء . فأحرقوا ، وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير . فشهروا وشنقوا ، وعلى سبعة وتسعين ألفا وثلاثة وعشرين شخصا بعقوبات مختلفة فنفذت ... قرر مجمع لاتران سنة ١٥٠٢ أن يلعن كل من ينظر فى فلسفة ابن رشد ، وظفر الدومنيكان =

مؤلف من مؤلفاته التى نقلت إليها و إن كانت العربية قد فقدتها ،
أما فى الغرب فقد وفق ابن رشد إلى الاستيلاء على هوى طلاب
العلم القدماء فى عصره ردحاً من الزمان . وأما فى الإسلام فإن
ابن رشد لم يكن فى يوم من الأيام حجة يستند إليها

وقد انحدر ابن رشد من أسرة من فقهاء قرطبة وشغل هو
وأبوه وجده مناصب القضاء فى هذه المدينة ، ووقف حياته على
التأليف الفلسفى والتعليق الذى كان يكتبه بعد الفراغ من أداء
واجباته القضائية . وقد لبث حيناً من الزمن يتمتع بحظوة كبيرة
فى بلاط مراكش ، ولكن رجال الدين كانوا يقاومونه و يسرفون
فى مقاومته حتى انتهى كفاحهم له بسقوطه فاتُّهم بالزندقة واعتناق
اليهودية ونفى خارج قرطبة . ولو أن العفو قد شمله قبل مماته
واستدعى إلى مراكش حيث مات عام ثمان وتسعين ومائة
وألف[1] . وقبره قائم هناك حتى اليوم

= يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر فى كلامه شيئا من الصناعة
والبادة ، لكن ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمس
الوسائل للوصول إلى شىء من كتبه وتحلية العقول ببعض أفكاره »
(المعرب)

(١) جاء فى وفيات الأعيان لابن خلكان والجزء الثانى من طبقات الأطباء
لابن أبى أصيبعة وفى ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون : أن ابن رشد قد
اشتدت به عناية الخليفة (يعقوب المنصور بالله) حتى استيقظ الحسد فى
نفوس المقربين إليه . وأطلق فى ابن رشد ألسنتهم فاتهموه بالزندقة واتخذوا =

وقد ظن بابن رشد قروناً طوالا أنه يمثل الرأى القائل بأن

= من رأيه فى قدم العالم والبعث وما إليهما شاهداً على صحة دعواهم . وسعت الوشاية إلى إيهام الخليفة بأن ابن رشد يعرض به ويزرى بقدره . إذ يقول فى كتابه « الحيوان » : رأيت الزرافة عند ملك البربر — وأنه يؤثر عليه أخاه « يحى » — وأبى الوشاة إلا اتهامه بأنه قال فى معرض حديث عن ريح عاتية شبهت بالريح التى أهلكت قوم عاد « والله وجود قوم عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم » فكان بهذا مكذبا لما جاء به القرآن الكريم ، واستبدت الوشاية بالخليفة الذى كان يحب العلم وأهله حتى انتهت به إلى جمع أفذاذ الفقهاء فى قرطبة ليروا رأيهم فى كتب ابن رشد . فانعقد لهذا مجلس من كبارهم وانتهى إلى ضرورة إقصاء ابن رشد فنفى إلى أليسانة (على مقربة من قرطبة) نحو سنة ١١٩٥ م وصدر منشور يقضى باحراق الكتب التى تتناول الفلسفة ، وتحريم تداولها ، وتحذير الناس من سمومها . جاء فيه :

« قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين . يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ، ويسيرون فيها شوا كل وطرقا .... فلما أراد الله فضيحة عمايتهم ، وكشف غوايتهم ، وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال . ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله .... إلى أن قال : فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية فى الأبدان ، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى عثر منهم على مُجد فى غلوائه ، عمى عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل .... الخ . ونكب مع ابن رشد طائفة من المشتغلين بدراسة الفلسفة ، وأحرقت جميع الكتب خلا ما تناول منها الطب والحساب والمواقيت . ولكن الخليفة كان ولوعا بالعلم كلفا بدراسته =

الفلسفة على حق وأن الأديان المنزلة على ضلال ، ولا يخامرنا شك في أن اعتباره ممثلا لهذه النظرية مرده على الأخص إلى سيجر البرابنسونى Siger of Brabant ؛ إذ كان هذا العالم لا يذكر نظرية تتعارض وتعاليم المسيحية إلا استند إلى أرسطو ، وعزا الإبهام الذى يصادفه فى شرح هذا الفيلسوف إلى تعليقات ابن رشد . وكان من رأى سيجر أن العقل والعقيدة متناقضان ، ولما كانت الكنيسة لا تجد فى متناولها دراسة دقيقة لتعاليم ابن رشد وكتاباته فإنها لم تر بدا من أن تضم إلى سخطها على سيجر سخطها على المصدر الذى ادعى أنه استمد منه نظرياته ، وكان طبيعيا أن يعتبر ابن رشد صاحب المذاهب التى نسبت إليه بعد مماته . كما كان نسطوريوس Nestorius إلى عهد قريب جدا يعتبر مسئولا عن كل سوءة تبدو فى مذاهب النساطرة . وإن رسالة القديس توما « فى وحدة العقل ردا على أتباع ابن رشد » de unitate intellectus contra averroistas التى عارض فيها الرأى القائل بأن الاعتقاد فى وحدة العقل[١] ضرورية من وجهة النظر العقلى ،

محبا لأهله . فلما توسط لهمن ذاد عن ابن رشد ونفى عنه ما اتهم به عاد فعفى عنه وعن سائر المنكوبين معه . وأذن للناس بالعودة إلى دراسة الفلسفة . بيد أن ابن رشد مات بعد انقضاء محنته بعام واحد »

(المعرب)

(١) كون العقل واحداً لجميع الناس . انظر هامش ١ ص ٢٦٣

(المعرب)

بينما ينبغى رفض الاعتقاد بها رفضاً باتا من وجهة العقيدة الدينية ، لتعتبر كافية فى ذاتها لاعتبار ابن رشد فيلسوفاً زائفاً ، وإن الرسالة المعروفة التى كتبها استيفن أسقف باريس وقدم بها للتسع عشرة ومائتى مسألة المنسوبة لأتباع ابن رشد الذين أدانتهم الكنيسة لتسم ابن رشد بأبى الفكر الحر ورب الزندقة [١]

وليس من شك فى أن تعاليم ابن رشد التى ترمى إلى القول بأن النفس واحدة مفرقة أجزاء على جميع الناس كانت كفراً فى نظر المسلمين والمسيحيين على السواء ، وتصادفنا فى كتاب « الدفاع عن الإيمان » Pugio الذى ألفه مارتن مناقشة واضحة تناولت هذه المسألة التى نحن بصددها [٢] ، والتى يقول فيها إنها شبيهة بهذيان عنيف phreneticorum deleramentis Simillimum

وإذا تيسر لنا الآن أن نمحص الصحيح مما كتبه ابن رشد وأذنّا له فى الدفاع عن نفسه حيال مايوجه إليه من تهم ، لاتضح لنا أنه لا يعتبر مسئولا بحال ما عن الموقف العقلى الذى التزمه

---

(١) ومع كل ذلك فلا بد لنا من التمييز بين ابن رشد كفيلسوف وكشارح لأرسطو . وقد رأينا بعد مضى قرن من الزمان أن جامعة باريس التى اضطهدت أتباع نظريات ابن رشد قد طلبت من خريجيها أن يقسموا غير حانثين ألا يعلموا إلا الأشياء التى تتفق مع تعاليم أرسطو كما فسرها ابن رشد
Rashdall, Universities, i. 368.

(٢) باريس ١٦٥١ ص ١٨٢

فى العالم المسيحى من ينسبون إليه عن غير حق ، بل الواقع أن ابن رشد والقديس توما قد وقفا جنباً إلى جنب يتوليان الدفاع عن المثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة[١] . بل استفاد الدكتور الروحى Angelic Doctor — ونعنى به القديس توما — من كثير من الأدلة التى سبق أن أقامها الفيلسوف الإسلامى .

ومن عانى مشقة البحث فى « كتاب الفلسفة »[٢] لابن رشد .

---

(١) هذا هو الصحيح فيا نعلم . ولكن الأستاذ المؤلف قد أسلف رأيا فى هذا الصدد يناقض هذا مناقضة بينة فقال ص ٢٤٤ : « وقد نادى ابن رشد بضرورة إخضاع كل شيء لحكم العقل خلا عقائد الدين التى نزل بها الوحى » .

ودليلنا على أن رأيه الأخير هو الصحيح أن ابن رشد يقول فى فصل المقال ما نصه : « وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ؛ فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وإذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرّف به ، فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله » ، وليس فى هذا الكلام خروج على الدين ، فان الأستاذ الإمام يرى أن « الأصل الثانى للاسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض » ؛ فاطلع على رأيه فى كتاب الإسلام والنصرانية ، واطلع أيضا على هامش ١ ص ٣١٣ ثم ص ٣١٥ كذلك (المعرب)

(٢) هو اسم لرسالتين ألفهما ابن رشد فى الصلة بين الدين والفلسفة وسمى أولاهما « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، =

ولا سيا فصل المقال فى موافقة الحكمة والشريعة[1] Faslu - L - maqàli fî muwâfaqati - L - hikmati wal - sharî'a[2] والفصول المتسقة لرده المفحم على حملة الغزالى على الفلاسفة فى كتابه « تهافت التهافت » ، من عانى مشقة البحث فى هذا توقع منذ البداية أن يجد ابن رشد خصيما لدوداً لهذا النوع الخاص من القول بكفاءة العقل دون الوحى ، الذى أطلقوا عليه فى الغرب مذهب ابن رشد ، وتحقق ما كان يتوقعه بعد الاطلاع على مذهبه

وبين موقفى ابن رشد ، والقديس توما تشابه ينبئ عن شىء أكثر من التجانس العقلى بينهما

= وثانيتهما « كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وقد تناولهما بالدرس المستشرقان ليون جوتيه الفرنسى Leon Gauthier وميجيل أسين الأسبانى M. Asin. وقام بنشرهما مولر Miiller وترجمهما إلى الألمانية ، ثم نشرت الرسالتان معا بالقاهرة تحت عنوان : كتاب فلسفة ابن رشد (١٣١٣ ، ١٣٢٨ هـ) (المعرب)

(١) هكذا كتبها الأستاذ جيوم ، وصحة العنوان فيما أعلم : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (المعرب)

(٢) قام بترجمة هذا الكتاب وطبعه بالفرنسية ليون جوتيه تحت عنوان :

Accord de la Religion et de la philosophie. Traité d' Ibn Rochd (Averroes). Alger. 1905.

وقد تولى نشره باللغة الأسبانية ميجول آسين مع ذكر ما يشابه الآراء التى يتضمنها فى كتاب الخلاصة الفلسفية لمؤلفه القديس توما الأكوينى ونشر معه تحليلا تاريخيا نقديا قيما وجعل عنوانه :

Homenje à D. Fransisco Codera Madrid, 1904.

انظر ص ٢٧١ وما بعدها .

وقد كانت بواعث البحث وغاياته عند فلاسفة المسلمين والمسيحيين تقوم فى ميلهم إلى إقرار العقل فى مكانه اللائق به ، والانتفاع بفلسفة القدماء مع إخضاع النتائج التى توصلوا إليها للنقد الذى يتطلبه تفكير القرون المتتابعة ، وإثبات الرأى القائل باتباع طريق وسط بين التصوف الذى يلوذ أصحابه بالله لشكهم فى قدرة العقل البشرى على فهم الحقائق ، وتحكيم العقل تحكيما لا يتفق مع الاعتقاد فى وجود ديانة منزلة — وقد انبعثت المقاومة التى لقيها كل من ابن رشد والقديس توما من مصدر متشابه ، هو الهيئة المعادية لتطبيق المبادئ الأرسطاطالية على الدين . والفصول المعروفة التى كتبها القديس توما فى ميدان العقل والعقيدة بما تضمنته من الجزم بعجز العقل عن إدراك الأسرار الإلهية التى تكشفت بالوحى ، نجد لها قسما يقابلها فى كتاب ابن رشد Apologia provita sua (١) . ولم يخامرهما الظن فى وجود نزاع بين العقل والعقائد على نحو ما تضمنها كل من الإنجيل والقرآن . وأنَّى اتضح اختلاف بَيِّنٌ بين فهم الفلسفة للحقائق وفهم الدين لها ، فذلك مرده من غير شك إلى تفسير القارئ المعرض للخطأ . إذ لم يكن التفسير الحرفى البين صحيحاً على الدوام ، ولا سيما حين كان الله يُصوَّر فى صور آدمية

---

(١) ترجمتها بالعربية : الدفاع عن نفسه أو حياته — والمراد كما يقول الأستاذ المؤلف فى خطابه لى هو : « موافقة الحكمة والشريعة » — أى فصل المقال فيما بين ... (المعرب)

وقد كان فى وسع القديس توما أن يفحص على الدوام النصوص التى تبدو متعارضة مع ما توصل إليه من نتائج فى دقة وتوفيق ، إذ كان فى وسعه أن يرجع إلى التأويل القاطع لهذه النصوص ، وكان الإنجيل هو الذى يكفل صحة الأقوال والمذاهب ، إلا أن الكنيسة هى التى كانت تتولى وحدها الفصل فى تفسير نصوص الإنجيل

وواضح أن ابن رشد لم يستطع أن يذهب إلى مثل هذا المذهب البعيد وإن كان قد ذهب إلى الحد الذى استطاعه ، فوضع عدة قواعد لضبط المسائل التى كان لا بد لها من تأويل[1] مع ضرورة تقضى بإهمال المعنى الواضح للنص ، أو تركه للجهلة وغير المثقفين ممن لم يؤتوا من الذكاء ما يكفى لإدراك الصعوبة الفلسفية الكامنة فى المعنى الحرفى ، ومن يتزعزع إيمانهم إذا نبئوا بأن

---

(١) يقول ابن رشد فى فصل المقال : « ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى — وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول » (المعرب)

التفسير الحرفى لآية قرآنية غير صحيح . وهو حين يتولى الرد على المعترضين ينكر القول بحجية الإجماع (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus ما هو فى كل مكان ، وما هو فى كل زمان ، وما هو عند الجميع) فإذا اعترض عليه بأن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها مما يستلزم القول بأن من الخطأ أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . أجاب ابن رشد ردا على هذا الاعتراض بأن الإجماع إذا ثبت بطريق يقينى كان هذا غير جائز . وإن كان الإجماع فيها ظنيا كان هذا جائزاً [١] . ثم هو يؤكد أنا لا نستطيع أن نقول إن العلماء فى أى عصر من العصور متفقون فيما بينهم على مسألة ما إلا فى حدود ضيقة جد الضيق

ولم يكن لأتباع ابن رشد من المسيحيين نفس الحرية التى كان يتمتع بها أستاذهم فى دراسته للمشائين . ولذلك فإننا لا نستطيع الاعتماد على ما أضافوه لمذاهبه

قال ابن رشد إن علم تفسير القرآن ليس من شأن طغام الناس [٢] وأن من الخير لهؤلاء أن يحتفظوا بأفكارهم الفجة ، بينما

---

(١) انظر فصل المقال ص ١٧ (المعرب)

(٢) يقول ابن رشد : « وأما كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم =

يفسر الفيلسوف الآيات المقدسة على ضوء العقل[1] . وليس من شك فى أن عقيدة المتعلمين ستكون على خلاف مع نصوص القرآن ، ولكن مثل هذا الاختلاف فى الرأى لا يمكن أن يبرر التسليم بالنظرية الجريئة القائلة بأن الدين يتطلب الإيمان بنظريات لا يسلم العقل بصحتها . والترجمات اللاتينية الناقصة والمشوهة التى نقلوها عن ابن رشد حظها فى اعتبار الفيلسوف العربى صاحب هاتين الحقيقتين . فلم يكن المترجمون ليفهموا على الدوام المعنى الفنى للألفاظ التى قصد بها التشبيه والمجاز[2] . وكانت

= — العلماء — أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى عن على رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما تعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف . فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟ » (المعرب)

(١) على أنه لا ينبغى أن يخفى الفيلسوف عن عامة الناس معانيه المبيتة ونتائجه البعيدة التى لا تتفق مع المعنى الحرفى للنص ، لأن الناس متفاوتون فى المدارك قوة وضعفا على نحو ما أوضحه ابن رشد فى فصل المقال ، وأبانت عنه دائرة المعارف الإسلامية عند الكلام على مادة ابن رشد ، على أنه يحسن بالقارئ أن يطلع لابن رشد فى نهاية « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » على مبحث فيما يجوز تأويله فى الشرع وما لا يجوز ، وما جوز لمن يجوز (المعرب)

(٢) مجاز ومثال

التشبيهات والمجازات تفهم على اعتبار أنها أمور بعيدة عن الحقيقة والواقع

وقد كان ابن رشد متمسكا بقواعد الدين فى تأكيده جواز التأويل مهما اختلف الرأى الذى ذهب إليه أهل ملته فى النصوص التى تناولها بالتفسير . ولم يكن فى هذا إلا مطبقاً لمبدإ وجد منذ فجر المسيحية والإسلام[1]

ووجوه الاتفاق بين إلهيات القديس توما وابن رشـد فى منتهى الـكثرة ، وأهمها الاعتقاد بأن علم الله شامل للجزئيات وما يستتبع هذا الاعتقاد من الآراء المؤيدة له ، وعبارة القديس وما المعروفة وهى أن علم الله هو علة الموجودات هى نفسها عبارة ابن رشد « العلم القديم هو علة وسبب للموجود »[2] ، وقد أنكر المشاؤون المسلمون القول بأن علم الله شامل للجزئيات ، وحجتهم فى ذلك أن الأمر لو كان كذلك للزم من تغير المعلوم أن يتغير العالم ، وقد رد الغزالى على هذا قائلا : إن الله إذا لم يكن ليرى

---

(١) قارن إنجيل متى الفقرة السابعة الآية السادسة ، القرآن الكريم سورة ٣ الآية الخامسة ، ابن رشد « فصل » ص ٨ ; Sum. Theol. ص ١ وما بعدها

(٢) انظر « ضميمة المسألة التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال » طبعة أسين Asin فى الكتاب المذكور : وقد ترجم هذه الرسالة ريموند مارتن Raymund Martin وضمنها كتابه الدفع عن الإيمان Pugio فى الفصل الخامس والعشرين من الجزء الأول

ويسمع كل ما يجرى فى العالم السفلى لكان موجد السمع والبصر أقل شأناً من مخلوقاته

وتتعدد وجوه الشبه بين ابن رشد والقديس توما لدرجة تستلزم البحث عن شىء أثبت من مجرد الاتفاق بينهما ، وفى الحق أن العمل على التوفيق بين الفلسفة والدين (عندهما) أمر لا خطر له . ولكننا حين نرى إثبات ذلك يسير فى طريق واحدة ويتبع خطى واحدة يكون طبيعيا لنا أن ننتهى إلى أن ابن رشد قد خاف إلى العلم المسيحى شيئاً أكثر من التعليق على أرسطو ، وتصادفنا عند الكاتبين بعد الأدلة الفلسفية على العقيدة الدينية استشهادات مستمدة من القرآن أو الانجيل ، ثم إن كليهما يستهل كلامه بحجج تدعو للشك أو تناقض العقيدة مناقضة بينة . وإنا لنجدهما متفقين كذلك فى إثبات وجود الله من الحركة ، وفى فكرة العناية الإلهية بالعالم ، ومحاولتهما إثبات وحدة الله من وحدة العالم ، كما يتبدى اتفاقهما كذلك فى الأسلوب الذى يعالجان به الرأى القائل بأن اكتساب معرفة الله يستلزم الإيمان بطريقة التنزيه — تنزيه الله عن كل نقيصة — Via remotionis ، كما أن كليهما يخلط هذه الطريقة بطريقة المماثلة Via analogiae[1]

(١) من محاضرات أستاذنا العالم الكريم يوسف كرم لطلبة الفلسفة بالجامعة المصرية « الله عالم — مثلا ، هذه قضية تختلف فيها وجهات النظر ، فتتشعب إلى ثلاثة آراء : ==

ومن السهل علينا أن نسوق الأمثلة الدالة على هذه النظائر ؛ وقد يكون الكثير منها شائعاً عند كتاب الإسلام فى الشرق والغرب ، على أن الأدلة التى أسلفناها كافية فى تبيان مجرى النظر الفلسفى والدينى أثناء انتقاله من الشرق إلى الغرب ، وقد أتيح لمدارس الغرب منذ سنة ١٢١٧ وما تلاها أن تتناول بالدرس تعليقات ابن رشد على يد ميخائيل الايقوصى Michael Scot فى طليطلة ، وقد جمع ابن ميمون كثيراً من أفكار ابن رشد فى مؤلفه العظيم الذى كان القديس توما يستشهد به فى بعض الأحايين ، ويشير هذا القديس فى كتابه « مسائل جدلية Quaestiones Disputatae » إلى أقوال ابن رشد فى الجدل المتعلق بطبيعة علم الله

ومن الخير أن نختم هذا الفصل بالكلام عن القديس توما الأكوينى لأن معنى « التأثير » فى كتاباته لايفهم إلا من مقابلة تأثير علماء الإسلام بتأثير آباء المسيحيين [١]

= (ا) أن العلم يؤخذ بالتواطؤ فيفهم على أنه من نوع العلم البشرى
(ب) أن العلم يؤخذ باشتراك اللفظة فقط . ولا يدل على شىء فى الله
(حـ) أن فى الله علماً نسبته إلى ماهية الله كنسبة العلم الإنسانى إلى ماهية الإنسان وهذا هو طريق المماثلة » (المعرب)

(١) فى النص الانجليزى : for he puts the elusive idea (influence) in its proper setting
وقد اتصلت بالأستاذ جيوم لتوضيح ما يقصده منها فترجمها على هذا النحو الذى يراه القارئ (المعرب)

وقد توصلنا إلى إثبات مافى كتاباته من تأثر بالعرب ، وإن كنا لا نستطيع أن نقول إنه كان يعتمد على العرب فيما يكتب . وفى الحق أن القديس توما لا يتبع فلسفة مدرسة معينة أو قرن معين[١] ، وإن فى تعوده رد الأفكار الشائعة فى زمانه إلى مذاهب الآباء فى ماضى الكنيسة لتذكرة جليلة بأن الغرب كان ينقب عند العرب أملا فى استعادة تراثه المفقود ، وليس فى هذا الكلام بخس أو حط من شأن الآثار التى خلفها لنا العرب ، فقد كان لهم الفضل فى استبقاء نور العلم وضاء ، ومهما قيل فى ضآلة حظهم فى تقدم الفكر الفلسفى البحت ، فإن خدمتهم للإلهيات كانت على أعظم جانب من الأهمية[٢] ، ولا ريب عندنا فى أن الذين

---

(١) « فهو لم يسرف فى الاعتماد على مراجعه . ولم يستمد من كل مصدر عنصراً ويوائم بين هذه العناصر ليؤلف منها وحدة خاصة . بل كان يفكر لنفسه فى كل فكرة يعرض لها فاستطاع أن يخرج غرة من غرر النقد الدقيق ، والبصيرة النافذة فى المعنى العام ، ووجوه الصلة بين وجهات النظر المقبول منها وغير المقبول . وقد كان هذا على الرغم مما اعترض ميدان الفكر النظرى الحر من عقبات سببها الاحترام الذى ينبغى أن يكون لمختلف المصادر » Clement. C. J. Webb, A History of Philosophy, London, 1925 p. 120

(٢) وإن نظرية الجوهر الفرد عند الفلاسفة المسلمين القائلة باستمرار الخلق والنظريات الزمنية لذات أهمية خاصة فى عصرنا الحاضر — انظر كتاب ابن ميمون « مرشد الحيارى أو دلالة الحائرين » الذى ترجمه فردلاندر M. Friedländer لندن ١٩٢٥ صفحات ١٢٠ وما بعدها ، ماكدونالد D. B. Macdonald فى مجلة إيزيس ١٩٢٧ السنة التاسعة العدد الثانى صفحات ٣٢٦ وما بعدها

يتهمون علماء المسلمين بفقرهم إلى الابتكار وانحطاط مستواهم العقلي لم يقرأوا ابن رشد ولم يتصفحوا الغزالى ، بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم ، وإن فى وجود مذاهب إسلامية الأصل فى كتاب « الخلاصة الفلسفية » Summa للاكوينى — وهو حصن المسيحية الغربية — لدحضاً كافياً لاتهام العرب بالجدب ورميهم بالفقر إلى الابتكار

ولكى ننصف المسلمين فى ذكر ما أحدثوه من أثر لابد لنا من أن نتتبع تاريخ الثقافة فى العصر الوسيط ، وأن نثير ألوان الجدل فى آفاقه الرحبة . إذ أن من العسير إن لم يكن من المستحيل أن نميز بين ثقافة قوم تسربت إلى ثقافات أخرى وتغلغلت فى ميادينها ، كما يصعب التمييز بين الماء العذب إذا انصب فى الملح الأجاج . على أن لكل باحث ذوقاً خاصا يبنى عليه تقديره

كان روح البحث الدينى والفلسفى شائعاً فى ميادين العلم إبان العصر الذى ساد فيه الإسلام خلال قرون أربعة أو يزيد ، ومافتئ اللون الذى يصطبغ به العقل الشرقى ، والسحر الذى يمتاز به ، باقيين فى كتابات ذلك العصر الذى كان فيه كل تاجر شاعراً ولو لم يكن كل شاعر تاجراً ، كانوا ينظرون إلى الأسفار والمطالعة والمعارك والحب والموسيقى والأغانى كأنها هبات من فضل الله . وقد لا تكون حياة الناس طويلة الأجل ولا سيما إذا انقضت فى

كنف عرش أو بلاط . ولكنها كانت حياة حافلة بألوان اللذة ، وما يمنع أن تساور الناس فى ذلك العصر شكوك دينية . وقد تمكن المتشكك أن يخلص بالفعل من شكوكه ويجد ملاذه فى وحدة صوفية . قائلاً إن الله يحل فيه وإنه يحل فى الله . وانتهى بالفعل أمر الأبوكاليتيست Apocalyptists [1] والإسين Essenes [2] إلى الاستمتاع بحالات الفناء فى الله على نحو

---

(١) هم الذين تولوا تفسير « رؤيا يوحنا اللاهوتى » وتراها فى آخر العهد الجديد . والمظنون أنه كتبها فى أواخر القرن الأول للميلاد فى جزيرة Patmos حيث كان منفيا بأمر الامبراطور Domitian . فليطلع عليها من أراد (المعرب)

(٢) أتباع نظام للرهبنة نشأ بين اليهود قبل وجود المسيحية . كانت جمعيتهم تقوم على التنسك البالغ والزهد الشديد . فكانت حياة الأعضاء سلسلة قواعد تتكرر بنظام ثابت لا يقبل التغير ، ولا يحتمل التعديل . فالالتحاق بالجمعية ، وترقى الأعضاء إلى درجاتها التى تتمايز تمايزاً بيناً ، وتنظم سلوكهم فى حياتهم اليومية وتنفيذها على الوجه الأكمل ... كان كل هذا من أولى مبادئهم الثابتة . فكانوا قبل طلوع الشمس لا يتناولون الرجس بكلام . ويقومون للشمس بألوان من الصلاة والعبادة كأنهم يلتمسون منها الاشراق . ثم يمضون إلى أعمالهم ، حتى إذا دنا موعد الغذاء اجتمعوا واستحموا بالماء البارد ، ثم انتظروا فى صالة الأكل هادئين صامتين حتى يأتيهم الطعام لوناً واحداً . ثم يستأنفون العمل حتى تأذن الشمس بالمغيب ، ثم يتناولون عشاءهم فى المساء من غير أن يفتات واحد منهم على حق زميله فى الكلام . وكانت لهم محاكم يتولى أمرها مائة عضو يفصلون فى المشاكل ولا مرد لقضائهم . والأيمان عندهم محرمة ، لأنهم يحترمون ما يقول كل واحد منهم ولو كان موضع ريبة وشبهة

وقد أدى بهم هذا اللون من الحياة العنيفة إلى رصانة فى الخلق مكنتهم =

ما يعنى الأنبياء . وإلى ممارسة أنواع التقشف التى سرت إلى أوربا فألهمت الحماس إلى الألبنجيين Albigensis[1] أو الكاثارين Cathari[2] وقوت من نزعاتهم . وكان فى اليهود من ينتظر المسيح كما كان فى الإسلام من ينتظر المهدى . وكان لأهل السنة أملهم فى « النعيم المقيم والسعادة الأبدية » فى جنة الحور . وقد استطاع أهل العلم ممن أوتوا الجرأة فى مباحثهم كابن حزم القرطبى أن يعكفوا على تأليف أول كتاب شامل لتاريخ الديانة فى أوربا Religionsgeschichte وأن يقوموا بأول دراسة نقدية منظمة عالية تتناول المهدين : القديم والجديد[3] وامتزج الخيال بالواقع وكساه حتى جاء أمثال ابن العربى

= من مواجهة الخطوب واحتمال الآلام والصبر على المكاره مما بدا فى الحروب الرومانية على وجه كامل . وأدت بهم هذه الحياة العملية إلى احتقار المنطق كأداة لاكتساب الفضيلة ، والحط من شأن النظر العقلى فى رحاب الطبيعة كضرورة من ضرورات العقل البشرى . وكانت لهم نظرة خاصة فى الله والعناية الإلهية وما إلى ذلك بسبيل . نظرة تشبه من بعض الوجوه نظرات أهل الحكمة الاشراقية (المعرب)

(١) انظر هامش ص ٨ من هذا الكتاب (المعرب)

(٢) أصحاب مذهب فى الزندقة شاع إبان العصور الوسطى شيوعا واسع المدى . وقد انتشروا فى الغرب والشرق تحت أسماء كثيرة وعقائد كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان وإن اتفقت كلمتهم جميعاً على مقاومة العقيدة المسيحية مقاومة جادة لا رفق فيها ولا هوادة (المعرب)

(٣) الإشارة موجهة إلى « الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم (المعرب)

وأخرجوا للناس النماذج المدهشة الأولى للكوميديا الإلهية

وقد قضى جهل أسلافنا — من أهل الغرب — بلغة العرب ، ألا يتذوقوا إلا القليل من هذه الحياة الخصبة المنوعة . ولهذا فإن الإمبراطورية الإسلامية فى أوربا حين غابت شمسها واندحر البربر ، ضاعت باندحارهم كل ألوان العلم الذى لم يكن الغربيون قد تمثلوه من قبل . ورغم هذا فقد بقيت الحالة العقلية فى الشرق والغرب إبان القرن الثالث عشر على اتصال لم يكن له نظير منذ ذلك العهد . وإذا استثنيت العقيدتين الرئيسيتين فى المسيحية : التثليث والتجسد ، رأيت أن فلاسفة العصور الوسطى — على نحو ما أسلفنا من قبل — قد وجدوا من المسلمين من شاطرهم آراءهم بقدر ما وجدوا بين الغربيين من أنصار

وسوف نرى عندما تخرج إلى النور الكنوز المودعة فى دور الكتب الأوربية أن تأثير العرب الخالد فى حضارة العصور الوسطى كان أجل شأناً وأكبر خطراً مما عرفناه حتى الآن .

الفرد جيوم

كشّاف

وجدنا بعد إعداد هذا الكشاف أنه قد طال كثيراً ، فاضطررنا إلى حذف كلمات كثيرة رأينا بعد إحصائها أنها منتشرة فى أكثر صفحات الكتاب (كاسلام — ومسيحية — وفلسفة ... الخ) على أن الكشاف لم يزل بعد طويلا كما يرى القارئ

— ل —

الـكتب التى ورد ذكرها فى هذا الجزء

تصويبات

س ٤ ص ك صحة المكتوب : النظام القروى فى غربى الدلتا
Village - Organization in the Western Delta

س ٧ ص ك : بلا كان فى الوجه القبلى وغيرهم . (صوابها) :
بلا كان فتكلر فى الوجه القبلى

س ١ ص ١٤
س ٩ ص ١٥ } الخوشانى وصوابه : الخشنى (أبوعبد الله محمد ابن حارث + حوالى ٣٣٠ هـ ، واسم كتابه : القضاة فى قرطبة)

س ٢ ص ٧٠ : ملئ ، وصوابها : مليئاً

هامش ٢ ص ٢٠٩ : نقله المعرب من مقال للدكتور زكى
محمد حسن فى مجلة الرسالة (العدد
١٠٤ أول يوليه سنة ١٩٣٥)

س ١ هامش ١ ص ٢٤٨ : روى ابن خلكان ، وصوابها :
روى القفطى

... س ص ٢٦٤ : كتبه المعرب

س ١ هامش ص ٢٩٨ : تقدير ، وصوابها : تقرير

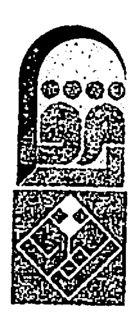
هامش ص ٣١٠ : كان المعرب قد اتصل بالأستاذ جيوم —
واضع فصل الفلسفة والالهيات — ليأخذ رأيه فى هذا التعليق قبل
طبعه . فأرسل الأستاذ رده من انجلترا بعد الطبع قائلاً : « ينبغى
ن نتكلم عن ابن رشد حذرين . وأنا لا أرى فى تعاليمه ما يناقض

عقائد الاسلام ، تلك العقائد التي حاول ابن رشد أن يشرحها شرحاً فلسفيا ، فأساء فهمها غير الفلاسفة من القراء والنقاد ، ولما ترجمت كتبه إلى اللاتينية كانت موضع إعجاب شديد أو إنكار عنيف تبعاً لقدرة الناس على فهمها . وإنه ليسوؤني كثيراً أن تشعر قراء العربية بأن ابن رشد لم يكن مسلماً صادق الاسلام . وإن لم يكن من حقي أن أقول الآن ذلك ... الخ »

في أرقام اللوحات الفنية وفي بعض ألفاظ الكتاب أخطاء يسيرة في وسع القارئ أن يدركها من غير إشارة منا ؟

المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة



الإشراف اللغوى : عبد الرحمن حجازى

الإشراف الفنى : حسن كامل

تصميم الغلاف : عمرو الكفراوى

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة